

谢金良 著

《周易禅解》研究

儒道释博士论文丛书

四川出版集团
巴蜀书社

B221.5

95:06

序 一

易学与禅学都是中国传统文化的重要组成部分，它们产生的时代相近，但地缘却相远。易学溯源于中国先秦文化之中，以独特的符号系统与运思理路来“推天道以明人事”，不仅在历史演变中形成了不同的体系，例如以汉代象数学为主的预测学、以义理学为主的玄思学和以方术为主的修炼学等，而且在中土长盛而不衰。禅学则产生于印度，伴随着佛教在两汉之际经西域传入中国内地，禅学在中土的历史发展中经历了一个不断中国化的过程，最终形成了以禅命宗的中国佛教宗派禅宗。禅易两者虽然原来并不相干，但在中国文化体系中，两者相遇碰撞，相融互渗，特别是随着佛教中国化的加深和儒佛交融的深化，两者的关系也日益引起了人们的关注。到明代时，终于出现了融通禅易的代表性著作——明代四大高僧之一藕益智旭的《周易禅解》。

从中国佛教的发展来看，随着宋明理学的产生，佛教思辨精华逐渐为传统思想所吸收和消化，佛教在儒佛道三教融合的趋势中则日益失去了隋唐时期的蓬勃生气，到明代时，许多宗派都名存实亡，只有禅宗与净土思想还在社会上传播；但另一方面，由

于佛教与传统文化的不断融合，这个时期的佛教已经潜移默化地渗透到了中国社会文化的各个方面，佛学对宋明儒学的依附及其对宋明儒学的渗透，也为禅易关系的研究提供了更好的条件。明代最有影响的四位佛教大师，即并称为明代四大高僧的云栖祿宏、紫柏真可、憨山德清和藕益智旭，他们的思想各具特点，但都反映了这一时期佛教进一步内外融合的发展新特点，而藕益智旭的《周易禅解》通过以禅解易，更从一个侧面反映了这个时期的儒佛关系和佛教发展的特色。

藕益智旭（1599—1655）曾遍学法相、禅、律、华严、天台、净土诸宗教义，“融会诸宗，归极净土”，主张儒佛道三教合一，并特别花力气调和儒佛两家的学说，留下了不少这方面的著述，他的《周易禅解》就是其中的重要代表之一。他曾自述“吾所由解《易》者无他，以禅入儒，诱儒知禅耳”。其实，他的《周易禅解》，不仅是以禅解易，“以禅入儒”，而且也“援儒入佛”，禅易互证，是一部站在佛教立场上研究《周易》、发挥《周易》思想的重要著作，同时也成为人们今天研究禅易关系最有代表性的著作。透过对它的研究，不仅有助于加深了解禅易关系，而且也能对整个儒佛关系和明代学术思潮有个更好的把握。但迄今为止，学术界尚无对《周易禅解》进行系统全面研究的学术专著问世。因此，谢金良博士的《〈周易禅解〉研究》就成为一项十分有意义的开创性尝试。

虽然《周易禅解》在当时就有较大的影响，但历史研究者甚少，其重要原因之一就是具有一定的理论难度。因为禅与易毕竟都有着自己独特的文化内涵和思维方式。“易一名而含三义：易简一也，变易二也，不易三也。”（郑玄《周易赞》）“易”既是

《周易》的简称，也指万物的本源或根据原则，同时，“易”一向被视为中国哲学之源，代表着中国文化的基本精神。而“禅”，原为梵文 Dhyana 音译“禅那”之略称，意译作“静虑”、“思维修”等。《慧苑音义》卷上云：“禅那，此云静虑，谓静心思虑也。”《瑜伽师地论》卷三十三则说：“言静虑者，于一所缘，系念寂静，正审思虑，故名静虑。”可见，禅的本义有两层：一是使心绪意念宁静下来，此与止或定相近；二是如实虑知所对之境，此与观或慧相近。这样，禅实际上包括了一般所说的定与慧这两方面的内容。随着禅在中土的展开，其内涵更加丰富，意义更加广泛，自倡“定慧等学”的禅宗出，中国佛教以慧摄定，突出人心的“慧解”之性，以不立文字、以心传心相标榜，本为“思维修”、“静虑”之义的“禅”，逐渐被敷演成深奥莫测、包罗万象的代名词——它是遍在的道，它是自然的生活，它是宇宙人生的总根源，它是佛教的第一义谛，它是修行的方法与大彻大悟的境界……同时，它又什么也不是，“说似一物即不中”！同时，随着禅宗的广为流传，禅最后几乎成为中国佛教的代名词。这样，要研究禅易关系，首先就意味着要对相异而又交融的两种文化体系本身有所了解，这已经不是易事，更何况还要对两者做出比较和研究。

而藕益智旭为了诱儒知禅所作的《周易禅解》，不但从一个侧面反映了外来佛教与中国文化的交融，特别是儒佛交融在明代时，变得更为具体、更加深入，而且也从一个侧面反映了儒佛道三教关系在明代的新发展，这就要求研究《周易禅解》，还需要有三教关系的视角。因为《易》不仅是儒家五经之一，而且“易”在其演化中，与“道”也有割不断的联系，《易传》的出

现，就表现出围绕解易而出现的儒道融合，“易道”的概括，更表达出道与易相通的信息（“易道”并不只表示“易之道”或“易之理”）。在这个意义上，禅易关系，也就涉及了三教关系的内容。我们可以看到，“道须通流”、“心不住法即通流”、“于一切法上无住”等禅宗思想与《易传》的“生生之谓易”，尽管思想内容根本不同，但在哲学精神与方法上还是有相通之处的。禅宗之所以经常以“始嗟黄叶落，又见柳条青”（《五灯会元》卷三十）来说佛法大意，以“冬即言寒，夏即道热”（《五灯会元》卷四）来提示顺自然之化，认为“行住坐卧，无非是道，悟法者，纵横自在，无非是法”（《五灯会元》卷三），就是因为心与万法都是生灭不息的，而生灭不息，万物无住，同时也就是无生无灭无万法了。所以，禅易关系，也透露出了禅与儒家积极入世、修身养性以成圣的思想以及道家顺应天道自然无为的思想的关系。这其实也是主张“自心”为“三教之源”的藕益智旭著《周易禅解》的重要理论出发点之一。《周易禅解》可以看作是藕益智旭在明代基于佛教而调和儒佛道三教以促进佛教发展的新的理论探索。这与整个明代学术思潮是相一致的。

谢金良博士多年研究《周易》，他在来南京大学攻读博士学位之前，就是福建师范大学易学研究所的专职研究人员，曾主持福建省教委青年课题“易学与术数学的关系研究”，并参与国家古委会指定重点项目（撰写《中国古籍总目提要·周易卷》）、国家“十五”重点图书出版规划项目（点校整理《中华道藏·易学类》），因而有着较好的易学基础。来南京大学后，他又努力钻研中国佛学和禅学，并在我近年的研究方向“儒佛道三教关系”方面下了不少功夫。正是在此基础上，他最终选定了以藕益智旭

《周易禅解》的研究为自己博士论文的选题，并以此书为契入点，通过探讨禅与易的关系，进而把“智旭及其晚明思想”、“易学与佛学关系”、“儒道佛三教关系”纳入研究的视野，点面结合，史论并重，做到了实证材料与理论创新的有机统一。从总体上看，本论文既有详尽的历史梳理、文献考据等微观的考辨性研究，又有中国哲学史与思想研究为导向的对禅易关系的宏观把握，全文紧紧围绕着问题而展开，环环相扣，论证细密，力求使所提出的问题都能得到如实的说明与合理的解决，表现出了相当的学术功力和严谨的学风，取得了很好的研究成果，因而获得了专家的一致好评。虽然还有一些问题值得进一步探讨，但它为后人的研究开拓了道路，提供了基础，因而我非常乐意将它推荐给读者。我相信此书的出版将有助于推动易学、禅学和禅易关系研究的展开，同时对深入研究中国佛教史、中国哲学史和儒佛道三教关系史也都具有积极的意义。祝谢金良博士以此为开端，在今后的学术研究中取得更大的成绩。

是为序。

洪修平

南京大学哲学系

2004年3月27日

序 二

“万古是非浑短梦，一句弥陀作大舟。”这是弘一法师集明代名僧藕益大师诗语而成的联句。我喜欢弘一的这幅书法，喜欢藕益的这两句诗作。原因不仅在于他们的书法、诗作所透露出的佛学精蕴、学者风范、艺术气质——尤在于他们展示给世人的是这数方面的高度组合，是跨越时空的哲理内涵。

于是，我明白了弘一毕生如此崇拜藕益大师之所以然。我又几度沉迷于藕益《周易禅解》的思辨世界之中。一句“诱儒以知禅”，今天听来，似乎不过尔尔，甚或有人茫然不知其所指。然而，三百年多前的佛学大师，能够呼唤出这样的学术心声，显然是经历了大千世界心灵与肉体的重重磨难，考索了上下数千年人类哲学或宗教理论的应合与旁通——这是何等之不易，岂不令人肃然起敬！

研讨一门学问，或许亦不外乎一个“缘”字。略考藕益大师《周易禅解》的撰述，始于明崇祯十四年（1641）游福建泉州（温陵）时，至清顺治二年（1645）遂完稿于江苏南京（石城）。乃今谢生金良博士，福建泉州安溪人氏，自福建师范大学考取南

京大学博士生；其博士论文选题，竟毅然以《周易禅解》为研究领域。回视蕅益撰《禅解》始闽邑而成石城，再察谢生之研讨《禅解》自福建而至南京，其为冥冥然之巧合欤？抑不期然而终究必然欤？我以为，非一“缘”字而不能解也。

谢生金良者，世居闽南，性纯笃，志刚毅。曾受业于福建师范大学中文系，获文学学士学位，嗣留校任我助教，从我问《易》。十余年间，进德修业，覃思研精，屡有《周易》、《穀梁传》及道教易学诸论著问世。今阅所撰《〈周易禅解〉研究》，深喜其学业又见进益。通览此作，开笔于《禅解》作者的生平考辨，随即阐述其书的创作过程与流传，而后深入论析文本的内容与特点，思想之来源与蕴涵，哲理之倾向与创新，乃至该书的重要成就与影响。所谓条分缕析，层层呼应，有考据功力，有学理衍论，不仅有功于《易》道和佛典的研究，亦有益于对中国古代哲学发展史的特定时期的深入探讨。

《易》为儒学大本，禅为佛学至理。蕅益大师将之融会贯通，援禅证《易》，诱儒知禅，其玄机至为深厚。如今欲窥其奥旨，谈何容易？我曾经思考，蕅益出儒入佛，佛儒参合，所作愿文尝称“佛与神殊”、“道从孝积”，四卦股以祈母寿，三梦憨山以向佛，屡作血书以礼佛，凡此种种，即孝即忠，亦佛亦儒——禅与儒俨然合而为一，《禅解》创作的真谛庶几可见一斑矣。日本享保八年（1723，清雍正元年）曾重刊蕅益大师的一部重要论著《灵峰宗论》，学者老菰白光谦《序》云：“古人有言曰，读孔明《出师表》而不堕泪者，其人必不忠。读令伯《陈情表》而不堕泪者，其人必不孝。读退之《祭十二郎文》而不堕泪者，其人必不友。余亦尝言，读蕅益《宗论》而不堕血泪者，其人必无菩提

心。”此说颇见心得。我想增入一句：读《周易禅解》而不怦然心动以欲探求禅儒融通贯汇者，其人必无哲学思辨之慧根。

我赞赏谢金良博士的《〈周易禅解〉研究》，正基于他心灵深处含藏着此种慧根。我还相信，以他的慧根兼刻苦而撰述的这篇博士论文的出版，足以引发他创造出更多的学术成果，并将在学术界产生良好的学术影响。

张善文

公元二〇〇四年四月一日夜写于福州

《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与
社会研究创新基地首席科学家

《儒道释博士论文丛书》

编委会主编 卿希泰

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在新的世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生

力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长不利，且对弘扬中华传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士生导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的学术文化事业而共同努力。

2005年8月5日于四川大学宗教与社会
研究创新基地、道教与宗教文化研究所



作者简介

谢金良，1971年1月生，男，福建安溪人，南京大学哲学博士，复旦大学中国美学博士后，现任复旦大学中文系副教授，主要从事中国美学、易学与儒佛道文化研究。曾参与完成国家“十五”重点图书出版规划项目《中华道藏》的校勘工作。已出版《穀梁传漫谈》（专著）、《身国共治——政治与中国传统文化》（合著）等。并在《世界宗教研究》、《宗教学研究》、《周易研究》、《现代哲学》、《文化中国》（加拿大）等海内外重要刊物上发表论文四十多篇。

2005/10/10

内容简介

明末高僧 藕益智旭撰写的《周易禅解》，是迄今为止唯一一部运用佛学思想全面阐释《周易》经传的著作。本书主要运用义理与考据相结合的传统治学方法，从考辨智旭的生平情况入手，在细致解读文本的基础上，对《周易禅解》的成书过程与流传、文本内容与特点、思想来源与蕴涵、思想倾向与创新、思想成就与影响等方面问题进行全面系统的研究，侧重阐发智旭对禅易关系的独到理解，力求从宗教哲学的高度揭开易学与佛学之间的隐秘联系。

目 录

| | |
|--------------------|-----------|
| 序 一 | 洪修平 (1) |
| 序 二 | 张善文 (6) |
| 绪 论 | (1) |
| 一 《周易禅解》研究的历史与现状 | (4) |
| 二 《周易禅解》研究的目的与意义 | (8) |
| 三 《周易禅解》研究的问题与方法 | (12) |
| 第一章 《周易禅解》的作者概况与考辨 | (16) |
| 第一节 记述作者生平的各种材料 | (17) |
| 一 今人论著说智旭 | (17) |
| 二 前代史料之智旭 | (19) |
| 三 智旭著作之自传 | (26) |
| 第二节 《灵峰藕益大师自传》质疑 | (33) |
| 一 《宗论》原稿被妄删 | (34) |
| 二 《自传》底本被妄改 | (36) |
| 三 《私谥窃议》更添疑 | (42) |
| 第三节 与本研究相关的问题考辨 | (45) |

| | | |
|------------|-----------------------------|----------------|
| 一 | 关于智旭的生卒年月问题考 | (45) |
| 二 | 金陵本《宗论》的删改问题 | (48) |
| 三 | 《周易禅解》序跋文本问题 | (51) |
| 第二章 | 《周易禅解》的成书过程与流传 | (57) |
| 第一节 | 《周易禅解》的写作原因 | (58) |
| 一 | 外因：晚明社会的政治与思想 | (58) |
| 二 | 内因：中年智旭的个性和遭遇 | (67) |
| 三 | 起因：温陵郭氏子问《易》义 | (74) |
| 第二节 | 《周易禅解》的写作过程 | (81) |
| 一 | 写作意图：诱儒知禅 | (82) |
| 二 | 写作思路：援禅证易 | (89) |
| 三 | 写作顺序：先传后经 | (94) |
| 第三节 | 《周易禅解》的版本流传 | (97) |
| 一 | 版本情况：版异本同 | (97) |
| 二 | 各版比较：略有差异 | (100) |
| 三 | 流传情况：持续不断 | (107) |
| 第三章 | 《周易禅解》的文本内容与特点 | (110) |
| 第一节 | 《周易禅解》的结构体例 | (111) |
| 一 | 文本：《周易》经传合编本 | (111) |
| 二 | 结构：经传后面附《易》图 | (116) |
| 三 | 体例：据卦爻辞传依次解说 | (120) |
| 第二节 | 《周易禅解》的主要内容 | (127) |
| 一 | 上经：侧重以佛理解《易》 | (127) |
| 二 | 下经：侧重以《易》解佛 | (136) |
| 三 | 五传：侧重禅易相通理论 | (144) |

| | |
|--------------------------|-------|
| 第三节 《周易禅解》的性质特点 | (153) |
| 一 方法：解《周易》融会贯通 | (154) |
| 二 特点：说《易》禅匠心独运 | (161) |
| 三 性质：视其书为特殊著作 | (166) |
| 第四章 《周易禅解》的思想来源与蕴涵 | (173) |
| 第一节 融会佛学诸宗思想 | (174) |
| 一 兼收并蓄早期禅学思想 | (174) |
| 二 融会贯通天台教观思想 | (182) |
| 三 兼采华严禅宗净土等思想 | (190) |
| 第二节 发挥儒学各派思想 | (203) |
| 一 阐扬孔孟修身治国之道 | (203) |
| 二 贯通程朱天地万物之理 | (210) |
| 三 扬弃陆王体悟天理之心 | (215) |
| 第三节 发扬易学多家思想 | (220) |
| 一 肯定孔子《易传》之易理 | (221) |
| 二 援用王弼解《易》之条例 | (226) |
| 三 引用宋明《易》家之义理 | (231) |
| 第五章 《周易禅解》的思想倾向与创新 | (238) |
| 第一节 易理与佛理本无二致 | (238) |
| 一 易即易理贯彻始终 | (239) |
| 二 易理即自心之易理 | (246) |
| 三 易理即无住之佛理 | (250) |
| 第二节 易道与佛性相提并论 | (256) |
| 一 易道即是乾道 | (257) |
| 二 佛性即名乾元 | (260) |

| | |
|-----------------------------|-------|
| 三 易道皆有佛性 | (265) |
| 第三节 易辞与佛法互证互通 | (270) |
| 一 卦爻义理通佛法 | (270) |
| 二 经传义理契佛理 | (274) |
| 三 易学心法通儒释 | (279) |
| 第六章 《周易禅解》的思想成就与影响 | (286) |
| 第一节 成就：建构相对完整的学术相通新思想 | (286) |
| 一 融通易学与佛学 | (287) |
| 二 圆融佛学与儒学 | (290) |
| 三 贯通宗教与哲学 | (292) |
| 第二节 评价：开启比较合理的禅易互证新思路 | (294) |
| 一 各种评价褒贬不一 | (294) |
| 二 究其实际得大于失 | (298) |
| 三 禅易互证颇为可取 | (301) |
| 第三节 影响：拓展和而不同的学术互补新局面 | (305) |
| 一 对传承中国佛学的影响 | (305) |
| 二 对发扬中国易学的影响 | (309) |
| 三 对发展中国哲学的影响 | (311) |
| 主要参考文献 | (314) |
| 后 记 | (323) |

绪 论

已故当代易学专家黄寿祺教授早在 1984 年首届中国大陆《周易》学术讨论会开幕式上就指出：“我们今天来研究《周易》，应该做两方面的工作，一是继往，一是开来。在继往方面，我们应该研究《易》卦的起源和《易》学的发展历史，（除了）《四库提要》所总结的两派六宗之外，在哲学、社会科学方面，我们还需要深入研究《易》学和道教的关系，佛教的关系，史学的关系，文学的关系，民族学的关系，考古学、文字学的关系，在自然科学方面，它和天文、地理、历算、乐律、兵法、医学各方面都发生过密切的关系。我们必须把它合理的因素好好地继承下来。在开来方面，我们必须同现代自然科学中的天文学、物理学、化学、数学、遗传工程学、信息论等等尖端科学好好地沟通起来，做到中西文化的密切结合，开创这一代研究《易》学的新局面。”^① 这番话充分体现了一代易学名家对未来易学研究的远见卓识。回顾前二十年，我们欣喜地发现中国哲学研究者在继

^① 引自《中国〈周易〉学术讨论会史料辑集》，张武主编，湖北省社会科学院哲学所、武汉大学哲学系、湖北省哲学史学会合编。

往方面都取得了相当大的成就，尤其是在《易》学与道教、佛教之关系的研究上取得了开拓性进展。当然，我们也不能否认《易》学在继往方面的研究，仍有不少问题值得继续深入加以解决。其中，易学与佛学的关系问题，就是值得研究而又难以深入的问题之一。

易学与佛学都是东方文化的显学，也都是中国哲学研究的重要对象。在中国，易学源于先秦，流变后世，长盛不衰；佛学发端于古印度，汉代传入中土，历代奉传，发展不绝。东汉以降，本土易学与外来佛学并行于世，同为我国古代学术系统的重要组成部分，对我国传统文化思想和文化思想传统影响至深。但是，《周易》是儒家经典，有与佛学截然不同的思想体系，许多基本观点和思想范畴难以融通。所以，易学与佛学这两大学术体系在相当长的发展过程中，彼此之间联系很不密切。在儒、道、佛逐步融合的趋势下，一些学者才开始注意到这两者之间不同寻常的关系，并努力运用各种理论试图加以阐明。尤其是宋明理学和心学的兴盛，促使更多的学者开始作沟通《易》与佛的尝试。在以禅解《易》方面，先是宋人王宗传、杨简开其端，后是明代不断有后继者，以至晚明时期以心学、禅学解《易》之风开始盛行，受其影响，出现了不少沟通易学和佛学相互关系的著作。其中，智旭作于明清之际的《周易禅解》，成为当时学者援儒证佛、引禅解《易》的范本，因此被公认为研究易学与佛学关系最有代表性的著作。

《周易禅解》的作者藕益智旭（1599—1655），是晚明著名的四大高僧之一。智旭生平著述宏富，但大部分是释解佛经的论著，《周易禅解》是他留下的唯一一部关于《周易》研究的著作。

从目前的资料看,《周易禅解》也是迄今为止唯一一部大量运用佛学思想全面解注《周易》经传的著作。据作者书前《自序》所言,此书初创于明代崇祯十四年辛巳(1641)仲冬,“蕺益子结冬于月台,禅诵之余,手持《韦编》而笺释之”。在《自序》中作者还指出了著书的目的:“吾所由解《易》者,无他,以禅入儒,务诱儒以知禅耳!”可见作者有借助《周易》来融合儒学与佛学的意图。据作者《易解跋》称,是年游温陵(今福建泉州市)之月台,因“有郭氏子来问《易》义,遂举笔属稿,先成《系辞》等五传,次成上经,而下经之解未及半,偶应紫云法华之请,旋置高阁,屈指忽越三载半矣”。时至乙酉年夏,即清顺治二年(1645),作者于石城(今属江苏南京)又续解之,始竟前稿。故此书之撰述,历明末至清初,作者的思想感受也伴随时间地域和社会背景的变化而发生明显的变化,正如作者《易解跋》中所说:“嗟嗟!从闽至吴,地不过三千余里;从辛巳冬至今夏,时不过一千二百余日,乃世事幻梦,盖不啻万别千差。交易耶?变易耶?至于历尽万别千差世事,时地俱易,而不易者依然如故。”也许作者正是由此得以深明并贯通佛学“常与无常”之义和易学“易与不易”之理,并把这些心得体会诉诸此书,从而为世人揭开佛学与易学的隐秘联系拓展了道路。书成之后(大约在顺治年间),作者门弟子释通瑞为之刊刻印行,始流传至今。

综观此书的思想内容和表达形式,与一般常见的《易》学著作有所不同的是,作者在解说和分析《周易》经传思想时,不仅把佛学的各种思想渗透进去,而且大量运用佛学的语言词汇,增强了内容的表现力。如此以佛解《易》,虽不免牵附之嫌,亦可见作者融通佛《易》思想的聪明睿智和良苦用心,正如易学专家

黄寿祺教授点评此书时所说：“今考其书，援引禅理，间虽不免傅会，然亦颇有可取者……立说皆非尽恍惚虚无，书内类此者多，未可以其援禅入儒而悉非之。”^① 我们还应该看到，《周易禅解》一书熔易道、佛理于一炉，化仁爱、慈悲于一体，无论是对易佛关系的深刻揭示，还是对中国传统文化的深入研究，确实都达到了相当高的水平。无疑这更应该是我们后人不可“非之”而应“借鉴研习之”的主要原因。由于该书既是以儒家经典《周易》为依托，又充满了浓厚的佛学思想，以致历来都不太为佛学研究者和易学研究者所重视；更主要的是缺少可以兼通佛学与《易》学的专家研究此书，以致相关的研究成果较少，所以，今天读者对该书的了解仍有失全面和系统。有鉴于此，本书拟在解读《周易禅解》文本内容的基础上，结合中国思想发展史的实际，从易学和佛学关系比较的角度，对其展开可行性的研究。以下先对本书的研究情况作一些说明。

一 《周易禅解》研究的历史与现状

易学与佛学的关系研究是中国哲学史上一个重要课题，也是一个难题。《周易禅解》研究实际上是易学与佛学关系研究的一个子课题，所以，对其研究情况的回顾，还必须从易学与佛学关系研究的历史入手。易学与佛学产生的年代相近，但在本源上的关系却极其间接，在支流上的关系也非一触即有。易佛关系的形成，经历了漫长的过程。佛学东传是这一关系形成的契机，佛学扎根中土是这一关系形成的标志。易佛关系从形成交涉到互动发

^① 《易学群书平议》，黄寿祺著、张善文点校，北京师范大学出版社，1988年6月版，第45—46页。

展，是从观念开始向理论过渡的，其间经历了较长的过程。佛学的中国化和易学的多样化是其发生交涉和互动的重要前提，而理学和心学的出现则是其在理论上发生关系的重要基础。从东汉“以易理解佛”到隋唐“以佛理解易”，乃至宋明以来“易与佛互证”，易学与佛学之间的关系若明若暗地交涉了近两千年。在这短暂而又漫长的关系史中，彼此的互动促使了各自的变异与发展。虽然一度出现过融通的趋势，但是并没有彻底完成彼此的交通，仍旧在若即若离的关系中共同构成中国学术的伟大传统。

翻开易学与佛学关系交涉史，从六朝时期东传佛学与本土易学的早期结合，到今天学术界对易佛关系的研究，我们大致可以看到这么一些主要现象，即易学自汉代开始发生变异，至六朝时期，逐渐演变为三大体系：一是以汉代象数学为主的预测学；二是以义理学为主的玄思学；三是以方术学为主的修炼学。佛学自汉末传入中土以后，至六朝时期，已呈现出两大体系：一是小乘禅学，二是大乘禅学。在隋唐以前，通过寻找译经与伪经中的易理思想，探讨玄学潮流中的佛易比较，总结早期佛学家的易学观，我们也只能约略知道一些早期易佛互动的个别史例，如北魏僧人昙靖编撰的《提谓波利经》即以易学阴阳五行学说与佛教有关戒律相配而为说。隋唐以来，随着易佛关系的互动与发展，尤其是易学思想与中国化佛学的相互影响，易佛关系日益融通：在佛家方面，如智顗的易佛关系论、李通玄援《易》解《华严》、石头希迁以《易》著《参同契》、云岩昙晟著《宝镜三昧》、宗密的易佛会通思想、紫柏真可《解易》对佛易关系的理解，智旭引禅解《易》著《周易禅解》，主要是从佛学的角度来理解易佛关系；在儒家方面，如宋儒杨简《易传》、王宗传《童溪易传》、明

儒心学解《易》派的著作，主要是从易学的角度来理解易佛关系。易佛之间的不断互动，对近代各学派的思想仍有较大影响，如太虚大师对易佛的理解，章太炎比勘易学与唯识，熊十力的新唯识学理论，对易佛关系都有比较成功的研究。随着易学和佛学影响面的扩大和影响力的增强，它们之间的关系问题也明显得到重视。但这两门学问博大精深，使不少学者望而却步，以致难以出现研究的热潮。易学的传统师法门派思想与佛学的浓厚宗教信仰色彩，在很大程度上也阻碍了它们之间的比较与联系。与易佛关系相关的研究材料相当零散稀少，更使有志沟通易佛的学者举步维艰。近二十多年来，伴随着中国传统文化研究的不断深入，尤其是易学和佛学的研究都取得丰富成果的同时，个别学者已开始致力于易佛关系课题的研究，如潘雨廷《易与佛教》、释本光《禅与易：周易禅观顿悟指要》、王仲尧《易学与佛教》、夏金华《佛学与易学》等著作都有了初步的学术创获。但从总体来看，这方面的研究还是远远不够的，无论是史料的挖掘，还是关系理论的建构，抑或是局部思想的比较融通；更为欠缺的是如何从大文化、大哲学的层面上来解决这一关系的史论问题 and 价值问题。

《周易禅解》的研究，主要是在易佛关系研究的层面上展开的。截至2003年春，《周易禅解》的研究尚无专著问世。回顾历史，我们发现20世纪90年代以前，有关《周易禅解》的研究成果几乎是一片空白，惟独黄寿祺《易学群书平议》一书中有《周易禅解》的数百字内容提要。20世纪90年代以来，随着易学、佛学、易佛关系等研究的深入，才开始出现一些相关的研究成果。大体而言，这些成果主要有两种情况：一是相关著作中的一小部分。朱伯崑《易学哲学史》第三卷第八章第三节论“明代心

学的易学哲学”，有一小节论及“禅宗的易说”，其中有一半内容以“易即真如之性”为小标题来探讨智旭的易学思想，而实际上，其中以《周易禅解》为研究对象的内容并不太多。陈德述注释、施维点校的《周易·四书禅解》，也可算作是这方面的一项研究成果。夏金华《佛学与易学》（在台湾出版）第二章第五节论“明末儒佛关系与《周易禅解》”，主要从“明末儒佛关系与《周易禅解》之成书”和“蕅益的易学思想”两个小节来加以探讨。王仲尧《易学与佛教》第九章论“智旭的易佛同一论：佛性即乾道”，也有一节专门探讨和评价《周易禅解》思想的内容。二是五篇解读著作思想内容的研究论文。最早的一篇，是唐明邦于1995年在《佛学研究》上发表的《以佛解〈易〉 援儒证佛——读〈周易禅解〉》。最近的一篇是刘泽亮于2003年在《道学研究》上发表的《从〈周易禅解〉看三教关系》。另外三篇，都是陈坚在《周易研究》刊物上发表的，有《以佛解易 佛易一家——读智旭〈周易禅解〉》（1998年第4期）、《论易学史研究在易佛关系问题上的两个疏忽——兼谈太虚大师的易学思想》（2000年第2期）、《智旭对〈周易·大过卦〉的佛学解读》（2002年第2期）。从总的情况来看，专门性的研究成果，不但为数不多，而且主要是以探讨该著作以禅解《易》的思想特色为主，而对涉及该著作的不少问题，仍处于研究的空白状态。

从以往已取得的研究成果来看，虽然能够较为深入地挖掘和剖析《周易禅解》中的思想成分，但仍存在一些不足的地方。比如，大多把该书看成是以禅宗的学说来解释《周易》的著作，而忽视了该著作更为深广的思想蕴涵，以致忽略对著作中有关天台、华严等诸种宗派佛教思想的挖掘，忽视对著作中儒学思想蕴

涵的开掘，尤其是忽视对该著作独特的“禅易相通思想”理论体系的整体研究。又如，有些研究不太注重著作的文本和版本问题，以致在论述过程中产生一些不应该的文字错误。平心而论，以往的研究虽然为《周易禅解》的研究开了好头，但由于不够系统、全面，以致一些基本的问题至今都没能得到认真的探讨和解决。这也正是本书之所以专题研究《周易禅解》的主要原因之一。

由于智旭对其书名的含义并没有作出解释，所以学术界对此仍有不同的见解。鉴于本研究与学术界在理解上的一些分歧，为避免对此著作书题名称含义产生误解，有必要先对《周易禅解》的书名含义加以说明。根据书中的内容实际，笔者认为：书名中的“周易”，指的是《易经》和《易传》，更确切地说乃指由王弼编定的《周易》经传；“禅”，指的是“禅学”或“佛教禅学”或“佛学”，不是仅指“禅宗之学”；“解”，有“解释”、“解说”之义，应与“注疏”、“注解”、“注释”等意思区别开来，若以“阐发义理”来理解会更准确。“周易禅解”实际上就是指“援用佛学佛法（禅学）来阐发《周易》经传的义理”。

二 《周易禅解》研究的目的与意义

易学、儒学、道学、佛学都是国学的重要组成部分，向来为人们所重视。关于各组成部分的个案研究，不仅取得了大量的可喜成果，而且已经相当深入；关于各部分之间的比较研究，易学与儒学，易学与道学，儒学与道学，道学与佛学之间的研究，都已取得较为丰富的学术成果。惟独易学与佛学关系的比较，仍处于初步的研究状态，这是不合情理的。可以说，易学与佛学是中

国学术理论中最具智慧的两门学问，易道广大与佛法无边共同组成中国乃至整个东方世界最富有神秘色彩和最具影响力的传统文化核心。国学，从某种意义上看应是一个互相联系、不可分割的学术体系，国学的意义和价值也在于此；从发生和发展的角度看，各组成部分的理论源泉无一不来自于东方人的独特生活个性和思维方式，也就深刻表明它们之间在本质上理应是共通的乃至有共同的目的。比较和沟通各组成部分之间的关系，意义就在于对传统色彩浓厚和思想蕴涵深厚的国学进行深刻的剖析理解和合理运用，取其所长、补其所短，以便更大限度地造福民族苍生乃至世界人民。国学研究的目的应着眼于全面发展，发展的关键首先要解决的是如何在比较研究的基础上融通各学术分支理论，其次是在国学内部融通的基础上再与西学体系融通。比较是手段，融通是目的。如果文化理论不能在深入研究的基础上走向一统，反而走向分裂，那么从人类幸福的角度而言任何研究都是毫无意义的。如果我们能从传承和研究国学的角度来理解易佛关系研究的重要性，那么，研究《周易禅解》的目的也就更加明确，意义也将更为重大。

《周易禅解》既是融通易学与佛学的代表性著作，也是大力倡导各种学术应该和合兼容的主要著作之一。从文化全球化的角度来看，研究《周易禅解》无疑也是我们力图实现国学统一以面向世界、走向世界、造福世界的目的之一。从传统文化应该“古为今用”的角度来看，对《周易禅解》这样有代表性的著作，进行全面系统的研究，不仅能加深学界对易佛关系的认识，还能从其“融通异学”的实践和理论中获取有益于当今学术研究的良好借鉴。基于以上两个角度的理解，本书确立了研究《周易禅解》

的三方面目的：一是针对《周易禅解》流传过程中存在的各种问题进行比较全面系统的研究，为广大读者解读该著作提供理论和材料的帮助；二是针对目前研究《周易禅解》存在的不足，侧重对该著作蕴涵的各种思想作更为全面深入的挖掘和总结，为深入研究易佛关系和三教关系提供有力的依据；三是根据本研究所取得的结论，重新评价《周易禅解》在中国学术史上的地位和贡献，力图引起更多的学者关注《周易禅解》所涉及的易佛关系问题。

近几年来，随着学术界对边缘交叉学科研究的重视，研究传统文化交叉关系的学者越来越多，逐步开辟了中国学术文化研究的新局面。就易学与佛学的关系研究而言，代表性的研究专著已经出现，相关的研究论文也与日俱增。但是，大部分的学者仍然停留在宏观的史论研究，而很少作微观的原典著作研究。宏观研究固然重要，但如果缺乏全面细致的研究，则容易陷于空疏之谈，只能反映学术之间大致的发展脉络，而不能解决实际问题，甚至导致对一些重要问题产生错误的看法，妨碍整个大文化体系的深入研究。微观研究虽然不能面对和解决一些重大的学术问题，但由于对文本的解读和研究比较细致，也能发现和解决一些宏观研究容易误解和忽视的问题，所以，与宏观研究实际上是相得益彰、相辅相成的。本书所作的虽然是微观的原典研究，但能注重结合宏观问题的研究，尽管所涉及的问题相对比较琐碎和细小，但大多能围绕重大的学术问题来展开，所以与宏观的研究相比仍不失其重要意义。笔者认为，研究《周易禅解》主要有六方面意义：一、从研究智旭思想的角度看，因为《灵峰宗论》有被成时法师妄加删改的事实，所以通过智旭“释论”著作之一《周

易禅解》的研究，能更加准确地认识中年智旭的思想。二、从研究易佛关系角度看，因为《周易禅解》有鲜明的援禅解《易》之特色，是学界公认的贯通易佛关系最全面的代表性著作，所以，通过对该著作的研究，无疑可以使一向隐秘的易佛关系更加明朗，从而使易佛关系的研究更加深入。三、从研究儒佛关系乃至三教关系的角度看，因为《周易禅解》深入剖析了易学与佛学之间的异同，使佛学和儒学在《周易》的文本内容中获得了真正的、全面的沟通，既有功于易学的多样化，又有助于佛学的中国化，也有助于明代以来儒佛之间乃至儒道佛三教之间关系的调和，所以，深入研究《周易禅解》无疑能使三教关系研究取得更大的进步。四、从研究明末清初学术思想文化的角度看，因为《周易禅解》是一代高僧智旭在国家改朝换代之际、个人生死攸关之时、心思由迷转悟之后以民族文化精粹（易学和佛学）为研究对象的精心之作，取精用宏，蕴义丰赡，足以作为明清之际代表性的思想著作之一，所以，对其思想的深入挖掘无疑有补学界对该时代思想文化的全面研究。五、从建立中国文化解释学的角度看，因为《周易禅解》是以佛学来全面解释《周易》的成功范例，其中不乏独特创新的解释方法和条例，所以，对其解说的方式进行研究无疑对当今学界构建有中国特色的解释学也是大有裨益的。六、从学术现代化和全球化的角度看，因为《周易禅解》所探讨的不仅是两种文化之间的关系问题，而且是高深莫测的宇宙和人生问题，具有很高的哲学价值，所以，把书中所思考的问题及其对问题思考的过程和结论梳理出来，公之于众，无疑对中国文化、东方文化乃至世界文化的深入研究也有一定的现实意义。

三 《周易禅解》研究的问题与方法

《周易禅解》虽然只是一部十万字左右的著作，但其中值得研究的问题并不少。就总体而言，主要涉及三个关系问题：一是作者及其时代与该著作成书之关系，既要考察《周易禅解》作者智旭的生平概况，又要考察智旭及其时代与《周易禅解》的关系问题，即研究《周易禅解》的写作原因、目的、思路、顺序以及流传情况；二是该著作文本的思想内容与传统文化思想之关系，既要解读《周易禅解》的文本内容，又要挖掘其中蕴涵的思想，还要研究其思想的创新问题；三是该著作与所涉及的研究领域之关系，既要实事求是总结《周易禅解》各方面的思想成就，又要根据新的研究成果对著作的学术价值和地位作出如实的评判。就本书的研究而言，主要围绕以下六个方面来展开：

第一，与《周易禅解》作者相关的问题。《周易禅解》作者智旭作为明末著名的高僧，虽然历代以来对他的生平情况都有所记载，但主要都是根据《灵峰宗论》的说法，而对这些说法的真实性并没有作深入的研究。因此，摆在我们面前的首要问题是：智旭究竟是一个什么样的人？为此，本书侧重探讨几个问题：各种记述智旭生平的材料有没有出入？如果有出入的话，该以何种说法为是？能不能以《灵峰宗论》的说法作为依据？由于已有学者发现《灵峰宗论》有被成时法师删改的事实，所以，能否再依据《宗论》的说法成为考辨智旭生平的关键性问题。对此，本书又必须再考辨一些问题：《宗论》被删改，其书卷首的《灵峰满益大师自传》是否也被删改？成时法师删改的居心何在？经过删改的材料到底还有多少可信度？记载智旭生卒年存在多种与《宗

论》不同的说法，到底何说可信？被删改的《宗论》所收录的《周易禅解》序跋文与清初释通瑞所刊刻的单行本之间有明显的差异，究竟孰真孰伪？总而言之，由于《宗论》被删改事实的初步发现，所以，如何才能真实了解智旭生平成为《周易禅解》研究也必须认真考辨的首要问题。

第二，《周易禅解》的写作问题。尽管智旭在书的序跋文中对其写作该书的起因和过程等情况都有所提及，但是，仍有不少问题尚未解决清楚。本书首先要面对的是写作原因问题：运用佛学全面解说《周易》经传的作品，为什么会到晚明时代才出现？智旭作为佛门高僧，为什么会对《周易》发生兴趣并全面加以解说？智旭为什么能写出《周易禅解》？为什么写作《周易禅解》要历时三年半之久？其次是写作过程问题：智旭写作的目的意图果真只是“诱儒以知禅”吗？他的写作思路和顺序如何？他为什么敢以禅学解说《周易》？再次是版本流传问题：《周易禅解》主要有哪几种版本？各版本之间有何差异？各种版本的优劣情况如何加以判定？刊刻成书的时间及其成书以后的流传情况如何？通过以上各主要问题的探究，我们可以更有效地说明几个重要问题：《周易禅解》是不是智旭思想成熟期的精品著作？是不是易佛关系研究史上最有代表性的著作？值不值得我们作全面系统的深入研究？简而言之，《周易禅解》与其作者、产生时代、研究领域等的关系及其流传情况等问题，是必须如实加以探究的基本问题。

第三，《周易禅解》的性质特点问题。还必须探究的另一个基本问题是：《周易禅解》是一部什么性质的著作？是易学著作，还是禅学著作？而要回答这个问题，必须先解决如下相关的问

题：首先，智旭所依据的《周易》底本到底是易学史上何家何派的定编本？应该如何比较各主要《周易》版本之间的差异，进而探明《周易禅解》的版本来源和文本特点？《周易禅解》的文本体例、篇章结构有何特点？为什么会是这样的结构和体例？其次，如何解读该书文本的内容？对该书各主要部分的内容，该如何加以归纳和说明才是准确的？再次，智旭解说《周易》运用了哪些主要方法？为什么《周易禅解》与历代著作有很大的不同？不同点表现在什么地方？有没有完全相同相通之处？只有将以上这些琐碎的问题逐个加以解决，才有充分的理由来评判该书的著作性质。

第四，《周易禅解》的思想问题。《周易禅解》作为一部融会不同学术思想的著作，有着深厚的国学底蕴和思想内涵，如何把这些丰富复杂的思想蕴涵分别挖掘出来，乃是进一步深刻理解该书的重要问题。因此涉及了一系列的问题：《周易禅解》到底蕴涵了哪些思想？其思想倾向到底是儒还是佛？是禅还是易？其佛学思想蕴涵有哪些？是不是以禅宗的思想为主？是不是有融会诸宗的情况？其儒学思想蕴涵有哪些？是如何贯通传统儒学思想的？其易学思想蕴涵有何具体的表现？是不是还有更多的思想蕴涵？其思想特色是什么？其思想来源于何处？诸如此类的问题，本书不仅通过文本的细致解读寻找答案，而且还结合传统文化思想来加以考察。

第五，《周易禅解》的创新问题。《周易禅解》丰富的思想蕴涵有何倾向，有何理论创新，是研究《周易禅解》的关键问题。与此相关的问题有：《周易禅解》的思想理论是什么？该理论基础是什么？理论根源是什么？该理论是如何推导和建构的？理论

的表现形式是什么？

第六，《周易禅解》的评价问题。评价《周易禅解》是一部什么样的著作，是本研究课题的根本问题。与此相关的问题有：如何看待《周易禅解》的思想成就？如何正确评价《周易禅解》的得与失？《周易禅解》对学术的发展有何影响？有何意义？该如何给它定位？

针对以上各种问题，本书采取了多种行之有效的研究理论与方法：一是运用义理与考据相结合的传统治学方法，力求对各种可疑的史料展开科学的考辨，尽量选用好的著作版本作为研究的内容依据；二是运用唯物辩证法的指导思想，结合真实可靠的史料对具体的问题展开论述；三是以中国哲学历史与思想研究为导向，把《周易禅解》研究放在智旭生平及其时代与《周易禅解》的关系、《周易禅解》与禅易关系的历史等大问题中，以点带面，史论结合，环环相扣，力求使所研究的问题都能得到如实的说明和合理的解决。

第一章 《周易禅解》的作者 概况与考辨

研究我国古代的学术著作，一开始难免都会遇到一些问题和麻烦，如该著作的成书年代问题、作者问题、真伪问题、版本问题等等。如果这些问题得不到有效的解决，那么相关的诸多问题研究也就会受到限制，如该著作的写作原因、写作意图、思想来源、学术价值等问题，也就失去了可靠的评判基础。尤其是作者的生平履历问题，如果我们所能了解到的真实情况越是清晰丰富，那么我们对其著作中的各种问题的探究就越能具体而深入。本书研究的《周易禅解》这部书的成书年代、真伪、版本都有相当明确的史料可以定论，作者的名号、生卒年月、生平履历、著述情况等也都有相当多的记载，且都比较清楚。《周易禅解》的作者，就是晚明四大高僧之一的释智旭，这是毫无疑问的。但是，历来介绍智旭生平的史料是怎么来的？可信度到底有多少呢？可以说，这个问题在本书开始之前，学界并没有提出任何的质疑，因为以往各种有关智旭研究的论著，都能很清楚地介绍智旭。而当笔者找到前代各种记载智旭生平的材料，并作比较研究之后，才发现

了一些问题。为了能在本书展开研究之前对智旭的生平事实有一个相对全面、客观、真实的了解，本章拟先对记载智旭生平事实的史料加以梳理，并考辨其中存在的主要问题。

第一节 记述作者生平的各种材料

众所皆知，智旭是有明一代的高僧，在中国佛教发展史上起着举足轻重的作用，所以，人们在撰写佛教史或编撰佛教辞典时都要提到他的生平概况。从明末至今，有关智旭生平的文字材料多达数十条。据笔者所能查到的，由今及古，主要可分成三类：一是现当代学术论著中有关智旭生平的评传文字；二是明清和民国时期的地方志、佛教史、佛教辞典等的相关记载；三是智旭著作中的记载。为了能更全面准确了解智旭的生平事实，在做一些相关问题的考辨和探讨之前，拟先对以上三类材料作一番简要的介绍和评述。

一 今人论著说智旭

第一类是现当代学术论著中有关智旭生平的评传文字。这部分资料相当多也相当杂，在此只能提及较有代表性的几种。从文字篇幅长短来看，有的很简略，简到几乎不提智旭的生平履历情况。如“智旭（1599—1655年），俗姓钟，江苏吴县人。少年辟释，及长信佛，成年受戒。游历东南诸省，不断阅藏、讲述和著作。其作分宗论、释论二类，有《灵峰宗论》、《弥陀要解》等

共六十余种一百六十四卷，综合禅、教、律而会归净土，同时融会儒、释。一般净土宗信徒，都认为智旭是株宏的继承者。”^①有的很详细，详到提及智旭的简历、著述、思想等情况，如中国佛教协会编撰的《中国佛教》第二辑^②、郭朋《中国佛教思想史》下卷^③等著作中对“智旭”的评述都比较详细。也有一些是用白话文写就的略带情节经过的传记，如台湾彭楚珩编著《历代高僧故事》第四辑^④、李山、过常宝主编《历代高僧传》^⑤、洪丕谟《古今 100 高僧》^⑥；等等。笔者在读完这些时人的评传文字后发现：一、评传文字大多是祖述《灵峰宗论·灵峰藕益大师自传》；二、有些评传文字或误解、歧解原始史料的记述，或过于随意添加无稽之谈；三、大多数认为关于智旭生平的介绍和评述是没有什么问题可谈的。依笔者之见，如果对智旭生平情况仅仅作简单介绍，并不会碰到什么大问题，事实上也出不了什么差错。但是，如果要对其进行全面考察和准确细致的叙述，则会发现其中问题不仅不少，而且不小。究竟存在哪些问题呢？我们只有综合比较前代各种传记文字资料之后，才能得到有效的说明和考辨。

根据对各种现成的评传文字进行比较归纳后，我们约略可以知道智旭的生平概况大致是这样的：智旭（1599—1655 年），明

① 《中国佛教之旅 7·东南聆法音》，林言椒主编，河北教育出版社，2000 年 6 月版，第 84 页。

② 东方出版中心，1982 年 8 月版，详见该书第 299—303 页。

③ 福建人民出版社，1995 年 9 月版，详见该书第 437—464 页。

④ 宗教文化出版社，1997 年 6 月版，详见该书第 337—372 页。

⑤ 山东人民出版社，1994 年 7 月版，详见该书第 474—480 页。

⑥ 学林出版社，1993 年 11 月版，详见该书第 249—253 页。

未僧人，俗姓钟，名际明，字藕益^①，又名声，字振之，号八不道人、北天目道人，又从所居称灵峰老人，古吴木渎（今属江苏省苏州市吴县木渎镇）人。少习儒书，曾誓灭释老，著《辟佛论》数十篇。年十七，因读莲池《自知录序》和《竹窗随笔》等书，开始信佛，并全部烧毁旧论。二十四岁时，从憨山弟子雪岭剃度出家，法名智旭，后于莲池塔前受具足戒和菩萨戒。从此，游方各地，广涉诸宗，遍学法相、禅、律、华严、天台、净土诸宗教义，主张禅、教、律三学融合，佛、道、儒三教一致。崇祯间，住持江浙各地，晚年定居浙江孝丰灵峰寺。清顺治十二年（1655）正月示寂，寿五十七岁。两年后，门弟子将其遗体火化，起塔于灵峰大殿右。与憨山德清、紫柏真可、莲池株宏并称明代四大高僧。生平著述颇多，分为宗论和释论两类，共六十余种一百六十四卷。

二 前代史料之智旭

第二类是明清和民国时期的相关记载。由于智旭生于明末卒于清初，生平跨越了两个朝代，所以，对他的朝代归属问题，后代学者并没有作出统一的说法。因为他大部分时间是生活在明代，而且他也多次强调自己是明朝的子民，所以，后人通常是他当作明代僧人，并与憨山、紫柏、莲池并称明代四大高僧。但

^① 当代有一些书中认为智旭的字是“藕益”，或说是“字藕益，又字藕益”。实际上，“藕”与“藕”，两者音义相同，乃写法之异也。如果按规范，最好是仍从古本写作“藕益”，也可以依从规范简体字写作“藕益”，或者说是“字藕益（一作藕益）”，而不宜说是“字藕益，又字藕益”。

智旭毕竟是活到了清初，如果以卒年来论其所处朝代的话，把他划入清代也是可以的，因此，一些修史的学者也常把他归入清初。关于智旭的生平传记，明如惺《大明高僧传》、明明河《补续高僧传》^①、《明史》、《清史稿》等史料中都没有记载。个中原因虽无史可稽，但应该是可以猜想得到的：《大明高僧传》所传记的高僧都是在智旭出生之前的，智旭卒于清初，故清代修《明史》者不把他当明人看待；修《清史稿》者又以智旭有抗清情绪之故，而拒于史外。也许还有更复杂的原因，有待学界根据其他发现的史料来加以考辨。由于修史者一般不收录活人的传记，所以崇祯壬午年（1642）左右续修的《崇祯吴县志》^②、清初徐昌治《高僧摘要》^③，也没有提到智旭。

尽管明清两代的正史没有智旭的传记，但还是有一些著作提到了他。智旭在世时不仅四处云游，而且广交朋友，开示俗世弟子，对当时的朝野人士有很大的影响。所以，从他与友人之间来往的书信以及那些故交好友的著作、杂记中，应该也可以找到一些记述智旭生平事迹的材料。当然，要找到这些材料有如大海捞针，绝非易事。由于本书研究的主要对象不是智旭，所以，笔者也没有全面细致地搜索关于智旭生平的所有材料，尤其是对明末清初学者的著作查找得相当少。偶在《晚明思想史论》一书中见到一则引自钱谦益^④《书藕益道人自传后》中的文字，兹录其文如下：

① 明崇祯十三年（1640），吴郡华山寺沙门明河撰。

② 载《天一阁藏明代方志选刊续编》。

③ 全书四卷，清顺治十一年（1654），武原居士徐昌治编辑。

④ 按：智旭生前与钱谦益、袁宏道、陈旻昭等人都有交情，这些学者的文集著作多少都会有谈及智旭的文字材料。

呜呼！今世宗师座主，踞曲盂床，建大法幢者，多矣。孰有千经万论，如水泻瓶，横心横口，信心信口，横说竖说，具大辨才，如道人者乎？孰有持木叉戒，水青玉栗，虽复白刃穴头，飞铁灼身，断不可毁缺针鼻，如道人者乎？孰有笃信大乘最上乘法门，破斥第二义谛，不游兔径，不内牛迹，不乘羊鹿二车，如道人者乎？其立论以为《随机羯磨》出而律学衰，《指月录》盛行而禅教坏，《四教仪》流传而台宗昧。举世若教，若律，若禅，无不指为异物，嫉若寇讎。道人坦怀当之，攒锋集矢，无可引避。昔者，宋人论洪觉范曰：“宁我得罪于先达，获谤于后来，而必欲使汝与闻之。于佛法与救鸽饲虎等，于世法程婴公孙杵臼田光贯高之用心也。”吾尝闻紫柏海印（即憨山）二老后，道人殆庶几不愧此语。呜呼难哉！^①（按：文中的书名号，是笔者引录时补加的。）

清代也有一些著作传记智旭，如彭希涑《净土圣贤录》^②，该书卷六第三科“往生比丘”，收有智旭的小传，其材料大多源于《灵峰宗论》（后文或简称为《宗论》）。还有一些地方志也略有提及，只可惜这些地方志不仅粗疏简略，而且是沿袭他书而成的。如民国《吴县志》卷七十七上《清·列传·释道一》的记载：

^① 转引自嵇文甫《晚明思想史论》第六章“佛门的几个龙象”，东方出版社“民国学术经典文库”本，1996年3月版，第139—140页。

^② 全书九卷，清乾隆四十八年（1783），居士彭希涑在其叔彭际清（又名“彭绍升”）的直接指导下撰成。

智旭，吴县钟氏子。父持白衣大士咒，母梦大士送子而生。三岁丧母，年十三无书不读，以圣学自任，著书辟佛凡数千言。父见而责之，示以云栖《竹窗随笔》，乃焚所著论。年二十父卒，延僧作福，见《地藏本愿经》，读之始发出世志。年二十四，入湖州金盖山为僧。历主温陵、漳州、石城、长水、新安等处方丈，广宏台教，时诸方禅士多以净土为权教，遇念佛人必令参究谁字。师独谓持名一法，即是圆顿心宗。晟溪雪蓑翁闻之，乃延主慧明寺方丈。顺治己丑，退休灵峰。旋出云游江浙间，自号灵峰老人。广度故明诸老，凡得遇师者，莫不言下立悟。岁甲午正月二十一日端坐而逝，塔于灵峰。（《金盖心灯》）^①

以上这则摘自《金盖心灯》的传记材料，与同治《苏州府志》中的记载是完全一样的^②。从两部地方志编修的时间来看，《吴县志》的说法无疑乃是直接沿承《苏州府志》的。对比其他大部分传记材料，笔者发现这则材料有三处不同的说法：一是说智旭“三岁丧母”，二是说智旭“年二十四，入湖州金盖山为僧”，三是说智旭逝于甲午岁（1654）。如果以《灵峰宗论》所记为是的话，那么，此三说肯定为非，不证自明。至于是否仍有属实的可能，笔者以为且不做结论为好，以待进一步查证。

此外，还有《重刊江宁府志》卷五十一《仙释》的记载，可

① 曹允源、李根源纂：民国《吴县志》，引自《中国地方志集成·江苏府县志辑（12）》，该书据民国二十二年（1933）苏州文新公司铅印本影印，江苏古籍出版社，1991年6月版，第569页。

② 详见《中国地方志集成·江苏府县志辑（10）》之同治《苏州府志（四）》，（清）李铭皖、谭钧培、冯桂芬修纂，江苏古籍出版社，1991年6月版，第452页。

惜尤为简略：“智旭，俗姓钟，父母持白衣咒十年，梦大士送子而生，幼读儒书，长而出家，主江宁之祖堂，名公大人执经问难，直决元奥。死葬灵峰之众香坞。”^①而转引自《江宁府志》的《古今图书集成》^②第一百九十四卷僧部中“智旭”条下所记，尽管有个把错别字，却相对详细些：

按《江宁府志》：灵峰法师智旭，号满益，俗姓钟，父母持白衣大悲咒十年，梦大士送子而生。幼读儒书，长而出家，体究大事，细行无忒，皎如冰霜，究心台部，历开讲筵，始入灵峰，作《请藏因缘》，草衣木食，若将终身。来金陵，住祖堂，述《唯识心要》、《相宗八要直解》、《弥陀要解》。移长干三藏殿，演《楞严》文句。生平不事干谒，名公大人执经问难者，必直决可否，不徇俗情。尝有言曰：汉宋注疏盛，而圣贤心法晦，譬如方木入圆窍也；《随机羯磨》出，而律学衰，譬如水添乳也；《指月录》盛行，而禅道坏，譬如凿混沌窍也；《四教仪》流传，而台宗昧，譬如执死方而医变症也。乙未正月，趺坐向西，称佛而逝，塔于灵峰众香坞。^③

顺便提一下，以上引文有两处特别罕见的说法：一是直决执经问

① 《历代释道人物志》，苏晋仁、萧鍊子选辑，巴蜀书社，1998年6月版，第286页。

② 这是清初辑成的一部大型类书，全书共一万卷，分为六编三十二典，凡六千一百零九部。此书初辑于康熙时期，未刊行。清世宗雍正皇帝继位后，又令蒋庭锡等重为编校，于雍正四年（1726）以铜活字排印行世。该书所涉及的佛教资料相当丰富。

③ 引自《古今图书集成》第50册《博物汇编·神异典》第一百九十四卷僧部，中华书局、巴蜀书社，1985年10月版，第61788页。

难之事，二是塔于灵峰众香坞。此二说是否属实，仍有待查证。除了地方志以外，民国时期的相关著作中也常有提及。如释惟静《佛教历史》^①、蒋维乔《中国佛教史》^②，在评述明清佛教史时都曾提到智旭生平概况，而且都把智旭作为清初人物加以传述。除了佛教史外，不少辞书中也都有提及。如丁福保《佛学大辞典》“智旭”条下：

名智旭，字藕益，自号八不道人。从所居而曰灵峰。父歧仲，持白衣观音咒祈子，母金氏，梦大士抱子授之而生，时明万历二十七年五月三日也。初学儒，以圣学自任，作《辟佛论》数十篇。十七岁阅莲池大师《自知录叙》及《竹窗随笔》，取论焚之。二十岁丧父，读《地藏本愿经》发出世之心，日诵佛名。居三年，闻一法师讲《首楞严经》，至“空生大觉”，忽生疑不能得，遂于像前发四十八愿，决心出家。天启二年三梦憨山，时憨山在曹溪，不能往从，从憨山之徒雪岭剃度。寻往云栖听古德讲《唯识论》，疑与《首楞严》之宗旨不合，请问。古德云：“性相二宗，不许和会。”心怪之曰：“佛法岂有二耶？”遂入径山参禅，性相二宗，一时透彻。旭见律学退废，以兴律为任，既述《毗尼集要》，寻欲注《梵网经》，于佛前拈阄以决所宗，得天台宗，于是究心台部，而不肯为台宗子孙，以近世之台宗、禅宗、贤

① 该书原名《佛教略史》，八卷，四川仁寿松峰寺僧惟静著，成都大慈寺僧圆乘校，1996年4月江苏广陵古籍刻印社据民国初年刻本影印，详见该书第870—876页。

② 上海书店据商务印书馆1935年版影印，1989年版，详见该书卷三第58—59页。

首、慈恩各执门庭不能和合也。晚住灵峰，生平著述合有四十余种，顺治十一年正月二十一日寂，寿五十七。尝曰：“生平行履，百无一长，独有大菩提心，忘身为人，舍己从人，为堪质之于三世慈尊者。”（见《灵峰宗论》）师之《灵峰二十景颂》中《大雄峰颂》曰：“鹫岭遥传只一枝，由来吾道贵闻知。但从龙树通消息，不向黄梅觅破衣。”^①

民国时期学者对智旭生平情况研究得最详细透彻的，应该首推智旭大师的忠诚崇拜者弘一法师。弘一法师在晚年，曾致力于智旭生平的研究，并作《藕益大师年谱》传世。该《年谱》据作者自序中所言乃是“依大师自撰《八不道人传》，及成时续传录写。复检《宗论》中诸文增改，并参考别行诸疏序跋补订焉。己未，居钱塘，初稿。辛酉，掩室永嘉，改纂。乙亥住温陵月台再治。老病缠绵，精力颓弊，未能详密校理，殊自慙也。年谱诸文，虽有撮略，或加润饰，但悉有所据。若述私意，则写双行小字，上冠案字，以区别也”。^②从目前笔者所掌握的资料而论，此《年谱》当属迄今为止叙述智旭生平履历情况最为全面完整的，尽管其文尚“未能详密校理”。当然，该《年谱》仍难免有些缺略之处。如对智旭七岁以前、八至十二岁之间、十三至十七岁之间、十八至二十岁之间的事迹一无所知。对智旭其他年岁事迹的记载，也都很简略，主要以一些大事记为主，未能详尽到智

^① 《佛学大辞典》，丁福保编纂，文物出版社，1984年1月版，第1102—1103页。

^② 《弘一大师全集》第七册佛学卷之《藕益大师年谱》，福建人民出版社，1991年6月版，第406页。

旭每年四季或各月份的行程和行事。^①由此可见，此《年谱》也还是相当不完备的。所以，要想见到一部真正意义上的智旭年谱，仍有待来者对智旭生平作继续深入的研究。

三 智旭著作之自传

第三类是智旭著作中的记载。智旭一生著述宏富，据门人成时法师《灵峰宗论序说》（后文即简称《序说》）中记载，成时把智旭著述分为两大类：一为《宗论》；一为《释论》。《宗论》部分，主要包括智旭生平留下的各种愿文、法语、答问、普说、茶话、说、文、偶录、书、论、辩、议、记、序、题跋、疏、传、寿序、塔志铭、祭文、颂、铭、笺、词、赞、诗偈等，这些文字材料都在智旭往生后，由成时辑成《灵峰宗论》，共十大卷三十八子卷。《灵峰宗论》从内容和意义上说，等同于一部智旭生平文集，其中关于智旭生平思想、著述、行履等文字材料比比皆是，尽管大多零散不一。可以说，历来学者研究和评述智旭生平事迹的第一手资料，都是出自《灵峰宗论》。进一步说，目前所能见到的全面专题介绍智旭生平传记的最原始史料，当属载于《灵峰宗论》篇首的《灵峰藕益大师自传》（后文或简称为《自传》）。从传文内容来看，该《自传》从出生到五十四岁是智旭自己写就的，最后三年的自传文字则是由其弟子成时续成的。该《自传》的主体部分是《八不道人传》，比较详细地记叙了智旭的籍贯、家庭、出生年月、生平履历、生平著述、生平思想、生平

^① 详见《藕益大师年谱》，版本同上，第406—414页。

个性、生平名言等，对研究智旭生平情况具有重要的史料价值，兹摘录如下：

八不道人，震旦之逸民也。古者有儒、有禅、有律、有教，道人既蹇然不敢。今亦有儒、有禅、有律、有教，道人又蹇然不屑，故名八不也。俗姓钟，名际明，又名声，字振之。先世汴梁人，始祖南渡，居古吴木渚。母金氏，以父岐仲公，持白衣大悲咒十年，梦大士送子而生。盖万历二十七年己亥，五月三日亥时也。七岁茹素，十二岁就外傅，闻圣学，即千古自任，誓灭释老。开葶酒，作论数十篇辟异端，梦与孔、颜晤言。十七岁，阅《自知录序》，及《竹窗随笔》，乃不谤佛，取所著《辟佛论》焚之。二十岁，诠《论语》，至“天下归仁”，不能下笔。废寝忘餐三昼夜，大悟孔、颜心法。冬，丧父，闻《地藏本愿》，发出世心。二十二岁，专志念佛，尽焚窗稿两千余篇。二十三岁，听《大佛顶经》，谓“世界在空，空生大觉”，遂疑何故有此大觉，致为空界张本，闷绝无措。但昏散最重，工夫不能成片，因决意出家，体究大事。二十四岁，梦礼憨山大师，哭恨缘慳，相见太晚。师云：“此是苦果，应知苦因。”语未竟，遽请曰：“弟子志求上乘，不愿闻四谛法。”师云：“且喜居士有向上志。虽然，不能如黄檗临济，但可如岩头德山。”心又未足，拟再问，触声而醒。因思古人安有高下？梦想妄分别耳。一月中，三梦憨师。师往曹溪，不能远从，乃从雪岭师剃度，命名智旭。雪师，憨翁门人也。夏秋作务云栖，闻古德法师讲《唯识论》，一听了了，疑与《佛顶》宗旨矛盾。请问，师云：“性相二宗，不

许和会。”甚怪之。佛法岂有二歧邪？一日问古师云：“不怕念起，只怕觉迟。且如中阴入胎，念起受生，纵令速觉，如何得脱？”师云：“汝今入胎也未？”道人微笑。师云：“入胎了也。”道人无语。师云：“汝谓只今此身，果从受胎时得来者邪？”道人流汗浹背，不能分晓，竟往径山坐禅。次年夏，逼拶功极，身心世界，忽皆消殒。因知此身，从无始来，当处出生，随处灭尽，但是坚固妄想所现之影，刹那刹那，念念不住，的确非从父母生也。从此，性相二宗，一齐透彻，知其本无矛盾，但是交光邪说，大误人耳。是时一切经论，一切公案，无不现前。旋自觉悟，解发非为圣证，故绝不语一人。久之，则胸次空空，不复留一字脚矣。二十六岁，受菩萨戒。二十七岁，遍阅律藏，方知举世积讹。二十八岁，母病笃，四封肱不救，痛切肺肝。葬事毕，焚弃笔砚，矢往深山。道友鉴空，留掩关于松陵。关中大病，乃以参禅功夫，求生净土。三十岁，出关朝海，将往终南。道友雪航，愿传律学，留住龙居。始述《毗尼事义集要》，及《梵室偶谈》。是年遇惺谷、归一两友，最得交修之益。三十一岁，送惺谷至博山薙发，随无异禅师至金陵。盘桓百有十日，尽谙宗门近时流弊，乃决意宏律。然律解虽精，而烦恼习强，躬行多玷，故誓不为和尚。三十二岁，拟注《梵网》，作四阄问佛：一曰宗贤首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。频拈得台宗阄，于是究心台部。而不肯为台家子孙，以近世台家，与禅宗、贤首、慈恩，各执门庭，不能和合故也。三十三岁秋，惺谷、壁如二友去世，始入灵峰过冬，为作《请藏因缘》。三十五岁，造西湖寺，述《占察行法》。三十七岁，住

武水，述《戒消灾略释》、《持戒捷度略释》、《孟兰盆新疏》。三十八岁，住九华。次年述《梵网合注》。四十一岁，住温州，述《大佛顶玄义文句》。四十二岁，住漳州，述《金刚破空论》、《藕益三颂》、《斋经科注》。四十四岁，住湖州，述《大乘止观释要》。四十六岁，住灵峰，述《四十二章经》、《遗教经》、《八大人觉解》。四十七岁，住石城，述《周易禅解》；是秋，住祖堂。越二年，述《唯识心要》、《相宗八要直解》、《弥陀要解》、《四书藕益解》。五十一岁冬，返灵峰，述《法华会义》。次年，述《占察疏》，重治《律要》。五十四岁，住晟溪，草《楞伽义疏》，迁长水而始竟。尚有《阅藏知津》、《法海观澜》、《圆觉》、《维摩》、《起信》诸疏，厥愿未完，姑俟后缘而已。

生平尝有言曰：汉宋注疏盛，而圣贤心法晦，如方木入圆窍也。《随机羯磨》出，而律学衰，如水添乳也。《指月录》盛行，而禅道坏，如凿混沌窍也。《四教仪》流传，而台宗昧，如执死方医变证也。是故举世若儒若禅若律若教，无不目为异物，疾若寇雠。道人笑曰：知我者，唯释迦地藏乎！罪我者，亦唯释迦地藏乎！孑然长往，不知所终。^①

此《自传》中在《八不道人传》前、中、后还载有门人灵晟、照南、成时的《私识》三则、《附记》一通，对该《自传》的由来过程、写作时间、传本流变等情况作了一些说明，尤其是成时还

^① 金陵刻经处重印嘉庆辛酉和硕豫亲王裕丰刻本（简称金陵本）《灵峰宗论》第一册卷首。按：本书所引录的有关《灵峰宗论》的内容，均依据金陵本，后文不再另注。

补续了智旭五十四岁以后至五十七岁入灭后几年的各方面情况。关于这些附补的文字内容，留待后文再具体分析和说明。

《释论》部分，大部分已成书并刊刻出版，还有一些未及成书，总共有六十几种之多。我们所研究的《周易禅解》一书，即是《释论》著作之一。《释论》部分未及成书的，共有二十一种，具体说法主要依据《灵峰宗论·八不道人传》成时续作之传文中的一段话：

老人《传》末云：尚有《阅藏知津》、《法海观澜》、《圆觉》、《维摩》、《起信》诸疏，厥愿未完，姑俟后缘。又阅藏毕，然香愿文中云：一者窃见南北两藏，并皆模糊失次，或半满不辨，或经论互名，或真讹不分，或巧拙无别，虽有宋朝《法宝标目》、明朝《汇目义门》，并未尽美尽善。今辄不揣，谬述《阅藏知津》、《法海观澜》二书，倘不背佛旨，乞得成就流通。二者如《圆觉》、《维摩》、《弥陀》、《地藏》乃至《大涅槃经》，夙有微愿，再加解释，并《僧史》、《宝训》，亦愿增修，仰求庇护，令得速成。又定嗣注经目，有《行愿品续疏》、《圆觉经新疏》、《无量寿如来会疏》、《观经疏钞录要》、《十轮经解》、《贤护经解》、《药师七佛经疏》、《地藏本愿经疏》、《维摩补疏》、《金光明最胜王经续疏》、《同性经解》、《无字法门经疏》、《十二头陀经疏》、《仁王续疏》、《大涅槃合论》、《四阿含节要》、《十善业道经解》、《发菩提心论解》、《摩诃止观辅行录要》、《僧史删补》、《缙门宝训》，共二十一种。上三处所列，唯《阅藏知津》、《法海观

澜》、《起信疏》告成，余俱不可复得矣。^①

《释论》部分，在大师生前已刊成的，据成时法师《序说》所言还有：

先师著述，除《宗论》外，其《释论》，则有《阿弥陀要解》一卷、《占察玄疏》三卷、《楞伽义疏》十卷、《孟兰新疏》一卷、《大佛顶玄文》十二卷、《准提持法》一卷、《金刚破空论》附《观心释》二卷、《心经略解》一卷、《法华会义》十六卷、《妙玄节要》二卷、《法华纶贯》一卷、《斋经科注》一卷、《遗教解》一卷、《梵网合注》八卷（后附《授戒法》、《学戒法》、《梵网忏法问辩》共一卷）、《优婆塞戒经受戒品笺要》一卷、《羯磨文释》一卷、《戒本经笺要》一卷、《毗尼集要》十七卷、《大小持戒键度略释》一卷、《戒消灾经略释》一卷、《五戒相经略解》一卷、《沙弥戒要》一卷、《唯识心要》十卷、《八要直解》八卷、《起信裂网疏》六卷、《大乘止观释要》四卷、《大悲行法辩讹》一卷（附《观想偈略释》、《法性观》、《忏坛轨式》三种）、《四十二章经解》一卷、《八大人觉经解》一卷、《占察行法》一卷、《礼地藏仪》一卷、《教观纲宗》并《释义》二卷、《阅藏知津》四十四卷、《法海观澜》五卷、《旃珊录》一卷、《选佛谱》六卷、《重订诸经日诵》二卷、《周易禅解》十卷、《辟邪集》二卷，共四十七种（板俱在嘉兴府楞严寺）。是为

^① 引自《灵峰宗论》卷首《灵峰满益大师自传》之成时法师补续传文。引文中“大涅槃合论”之“论”字，所据底本作“轮”。

灵峰二论目录（《大记明咒行法》、《四书蕅益解》未行）。^①

郭朋认为以上所列《释论》著作总数是“总共四十二种，近二百卷”^②。郭朋也是根据《序说》所记而言的，为什么会说是“四十二种”呢？据笔者研究发现，郭朋是把“《金刚破空论》附《观心释》二卷”理解成“《金刚破空论·附观心释》二卷”（两种当一种，少一种）、把“《梵网合注》八卷（后附《授戒法》、《学戒法》、《梵网忏法问辩》一卷）”理解成“《梵网合注》八卷（附《授戒法、学戒法、梵网忏法问辩》一卷）”（四种当一种，少三种）、把“《教观纲宗》并《释义》二卷”理解成“《教观纲宗并释义》二卷”（两种当一种，少一种），总共少算了五种，故算作四十二种。此外，智旭的著作在其生前已成书但未刊行的，主要有《净土十要》、《四书蕅益解》、《见闻录》诸书，后来也都相继付梓行世。话说回来，前列四十七种智旭的著作，尽管大多是对一些经典著作的解释和疏证，但每一著作的序、跋等^③都多少带有涉及智旭行履的文字叙述，对考证智旭生平事迹大有裨益，再如这些著作正文中，虽然很少谈及智旭个人的活动情况，却都是考察和总结智旭生平思想不可缺少的材料，根据每一著作的内容及其写作时间，我们就可比较清楚地了解到智旭当时的主要思想倾向。所以，从这个角度而言，我们也认为智旭的各种著作中包含有不少由他“自传”的文字材料。倘若有来者对智旭生平情况继续作全

① 《灵峰宗论》卷首《灵峰宗论序说》。

② 详见郭朋《中国佛教思想史》下卷，福建人民出版社，1995年9月版，第440页。

③ 按：有些序、跋已收入《灵峰宗论》，单行本具有的恰好可与之对校互证。

面深入的研究，必离不开对所有这些“自传”文字的梳理和辨正。

第二节 《灵峰蕅益大师自传》质疑

根据笔者所查考的明末以来关于智旭生平介绍的各种材料发现，有清以来，记述智旭生平的文字内容大多直接来源于《灵峰宗论》篇首的《自传》。正由于后世有关智旭的传记大多源于《自传》，所以，这篇《自传》对我们了解智旭的生平概况就显得尤为重要。《自传》所言都是智旭的生平事实吗？可信程度到底如何？如果《自传》不全是事实的话，那么，我们对智旭其人的评价理当有更清醒的认识，才不至于老是陷在作伪者早已设下的圈套里而浑然不知。从目前学界的研究成果来看，人们大多对这篇《自传》深信不疑，故而一再以《自传》的内容来评述智旭的生平概况。学界一向不怀疑《自传》的真实性问题，笔者以为乃出于三个主要原因：一是《自传》所述的内容大致能反映智旭的一生，且记述得比较准确、清楚；二是《自传》内容与《宗论》各篇的记述，几乎没有互相抵牾之处；三是有清以来评传智旭的文字，都是祖述《宗论》及其《自传》的说法，没有学者对此提出任何疑义。学界对《自传》的默认，尽管也有一定的原因和道理，却不足以成为定论。因为此习惯性的“默认”主要建立在对《宗论》的信任，而事实上《宗论》并非完全靠得住，所以，笔者确实不敢随意苟同学界的共识。更关键的是基于《自传》对正确评价智旭一生之重要性的认识，笔者一直不敢轻易放过对《自传》真实性的怀疑。经过初步的探究，笔者终于找到了质疑《自

传》真实性的三方面依据：

一 《宗论》原稿被妄删

毋庸置疑，《灵峰宗论》确实是研究智旭生平佛学思想及明末清初佛教历史的一部重要专著。由于文献失传，编辑《灵峰宗论》的原稿今已不可复见，大师门人成时（坚密）法师在编辑时，作的大量删节、改动也无从全面考察。成时法师对智旭著作虽有辑存、流通之功，但他妄删、妄改先师遗著，可谓明目张胆，毫无顾忌，其过不可讳言。印光大师早在重印《净土十要》时，就发现了这一问题：“大师逝后，其门人成时，欲遍界流通，恐文言繁长，卷帙博大，费钜而难广布。遂节略文句，于各要叙述意致，加以评点，实杀费苦心。惜其自恃智能圆照，随阅随节，不加复勘，即行付刊，致文多隐晦，兼有口气错乱，词不达意之处。”^①今人释宗舜《藕益大师灵峰宗论删改问题初探》一文，通过对照研究金陵刻经处本《灵峰宗论》与《古今图书集成》之《博物汇编·神异典》中所载藕益大师的两通书信和两则开示，初步对《灵峰宗论》的删改问题得出了一些新的结论。他认为，与《集成》所收录的文字相对照后发现，现存金陵本《灵峰宗论》有相当明显的删改痕迹。从删改的数量看，“《集成》本所录文字共有一千五百二十八字，金陵本仅有八百四十八字”，可谓是大删特删；从删改的内容上看，至少删改了涉及大师操守、行持、评价等三个方面不容删改的内容；从删改的质量上看，有改是作非、改明为

^① 《印光法师文钞》下册卷八之“《净土十要》序”，张育英校注，宗教文化出版社，2000年3月版，第1257—1258页。

晦、改文成野等诸多弊病，足以表明成时删改质量的低劣；从删改的原因上看，主要是成时为了使这部著作入藏流通。^① 借助释宗舜先生的这篇论文，我们就可有足够的证据说明智旭原先的《宗论》文稿被成时法师妄删乃是历史事实。对此，笔者还进一步发现，成时对收入《宗论》的《阅藏知津》序、《周易禅解》序和跋、《大乘起信论裂网疏》序和跋、《佛说阿弥陀经要解》跋、《选佛谱》序、《四书蕅益解》序等文章，是既删且改。这种情况我们拟在后文专题引出例子加以具体分析，在此不妨先举数例。如金陵刻经处本卷首《阅藏知津·叙》：“故诸刹所供大藏，不过緘置高阁而已。纵有阅者，亦罕能达其旨归，辨其权实。佛祖慧命，真不啻九鼎一丝之惧。而诸方师匠，方且或竞人我，如兄弟之阅墙。或趋名利，如苍蝇之逐臭。或妄争是非，如痴犬之吠井。或恣享福供，如燕雀之处堂。将何以报佛恩哉？唯宋有古居士……”被删改成“故诸刹所供大藏，不过仅存名句文身，封緘保护而已。无由令阅者，达其旨归，辨其权实。佛祖慧命，真不啻九鼎一丝之惧。唯宋有古居士……”^② 又如《大正藏》本《大乘起信论裂网疏·叙》末尾“名之为裂网疏云。癸巳十月十有八日下笔故叙”^③ 被改删成“门人成时请名为裂网疏”^④、《大乘起信论裂网疏·跋》“今春偶遇戒子，邀入新安，顷从汤泉白岳，还寓敕浦回龙，窃为二三子商究《楞伽》，复以余力，再解兹论。最喜此地枯寂，不异桃源，兼爱主人率真，绝无世态。食粟米饭，噉豆腐滓。仅十一

① 详见赖永海教授主编《禅学研究》第四辑，江苏古籍出版社，2000年8月版，第308—318页。

② 《灵峰宗论》卷六之四《阅藏知津自序》。

③ 《大正藏》第四十四卷之《大乘起信论裂网疏卷第一》，第423页上。

④ 《灵峰宗论》卷六之四《裂网疏自序》。

日，草疏遂成”^①被改删成“今春入新安，寓歙浦回龙，窃解兹论。凡十一日，草疏成”^②。再如民国二十一年夏月金陵刻经处本《佛说阿弥陀经要解·原跋》：“旭出家时，宗乘自负，藐视教典……随喜加被。西有道人满益智旭阁笔故跋，时年四十有九。”被改删成“旭初出家，亦负宗乘而藐教典……随喜加被。”^③这些材料的发现，使我们更加深信成时法师有妄自删改智旭《宗论》的事实。

二 《自传》底本被妄改

有了“《宗论》被妄删”的事实依据，我们更要对《自传》的真实性提出质疑，因为《自传》中由成时法师添补的文字特别多。经过研究发现，《自传》底本有被智旭门人妄改的嫌疑。我们不妨先来推敲此《自传》前面附录的两则文字：

先大师生平，不曾乞缁素一字。不唯佛法难言，知己难得，亦鉴尚虚名之陋习，而身为砥也。西逝时，诚勿乞言，徒增诳误。呜呼！冰操如彼，治命如此。安敢不遵。今刻老人《自传》一通，述其意于首。门人灵晟稽首。

先师壬辰秋，决志肥遁。缁素遮道不得，请述行脚。冬，憩长水菅泉寺，念行脚未尽致，复述兹《传》。癸巳春，过古吴，有老人二三旧友，或谓《传》既寓名，则宗谱法号

① 《大正藏》第四十四卷之《大乘起信论裂网疏卷第六》，第464页上、中。

② 《灵峰宗论》卷七之二《裂网疏自跋》。

③ 《灵峰宗论》卷七之一《弥陀要解自跋》。

可弗出；或谓一生心迹可述，梦感等嫌自言。老人一笑慨然删改。时从古吴。《传》至留都，与长水本，数处不同。后坚密子成时，谓《传》收著述未尽，请补。于是与古吴本，又增数句矣。今同门刻《传》，命南酌同异，南思老人一生苦心，唯佛祖知之。余难知者，至不获已述传，令后裔有闻。此四宏法门，三祇誓海，可以古人自作别传之例例之也邪。允宜从营泉本，照第三番补遗书，闲字不妨互证。金曰善，录定本如左。门人照南稽首。^①

从引文含义上推敲，门人灵晟的话没有可疑之处，照南所言则是话中有话。透过照南之语，我们约略可知《自传》先后有过四种版本：长水本（即营泉本）、古吴本、成时增补之古吴本、照南从营泉本补证之定本，其中长水本与古吴本全部都是智旭自作自改的，却没有被收录流传，而后两种由门人增补改订的版本，却被堂而皇之地冠以“灵峰蕅益大师自传”得以流传千古。难道说这其中就没有隐衷吗？笔者以为《自传》底本不仅有被改动的事实，而且有被门人妄自增删改补的嫌疑。到底是谁妄改呢？笔者以为妄删《宗论》的成时法师嫌疑最大，因为现存《自传》有一半的文字出自成时法师，灵晟和照南所附之语很有可能也是成时法师命令他们撰写的。我们不妨再来推敲成时法师在《八不道人传》中的四处夹注^②和替其师补续的传记及附记：

① 《灵峰宗论》卷首《灵峰蕅益大师自传》。

② 按：此四处夹注虽没有明文标明出自何人之笔，但从其文词义来论，极有可能是出自成时法师，至少也是经过他的认可才增补的。

老人亲笔评语三处附。取《中论》“八不”、《梵网》“八不”之旨。

既悟此身非父母生，何故又割肱救母，参。

三业未净，谬有知律之名，名过于实，此道人生平之耻。

时人以耳为目，皆云道人独宏台宗，谬矣谬矣。

先大师示寂，不肖成时谬膺同门严命，辑《灵峰宗论》。辑成，载老人《自传》于卷首。因念老人癸巳、甲午二年中，行脚还山，并所有著述，及乙未正月，末后一段光明，皆缺然无纪。同门又谬谓不肖侍行脚，知其事为详，理应附记。辞不获，合十稽首记曰：

《灵峰藕益大师自传》，成于壬辰腊月。次年癸巳，老人五十五岁，夏四月入新安，结后安居，于歙浦天马院，著《选佛谱》、阅《宗镜录》，删正法涌、永乐、法真诸人所窜杂说，引经论之误，及历来写刻之讹，于三百六十余问答，一一定其大义，标其起尽，阅完，作《校定宗镜录跋》四则，又汰《袁宏道集》，存一册，名《袁子》。秋八月，游黄山、白岳诸处，冬复结制天马，著《起信裂网疏》。次年五十六岁甲午，于正月应丰南仁义院请，法施毕，出新安。二月后裹洒陀日，还灵峰。夏卧病，选《西斋净土诗》、制《赞》补入《净土九要》，名《净土十要》；夏竟，病愈。七月，述《儒释宗传窃议》。八月，续阅《大藏》竟。九月，成《阅藏知津》、《法海观澜》二书。冬十月病，复有《独坐书怀四律》，中有“庶几二三子，慰我一生思”之句。十一月十八日，有《病中口号偈》。腊月初三，有《病间偶成》一律，中有“名字位中真佛眼，未知毕竟付何人”之句，是

日口授遗嘱，立四誓，命以照南、等慈二子传五戒、菩萨戒，命以照南、灵晟、性旦三子代座代应请，命闾维后，磨骨和粉面，分作二分，一分施鸟兽，一分施鳞介，普结法喜，同生西方；十三起净社，有愿文，嗣有《求生净土偈》六首；除夕有《艮六居铭》，有偈。乙未元旦有偈二首；二十日病复发；二十一日晨起病止，午刻，趺坐绳床角，向西举手而逝，时生年五十七岁，法腊三十四。僧夏从癸亥腊月，至癸酉自恣日；又从乙酉春，至今乙未正月，共计夏十有九。丁酉冬，门人如法茶毗，发长覆耳，面貌如生，趺坐巍然，牙齿俱不坏。因不敢从粉骰遗嘱，奉骨塔于灵峰之大殿右。（丁酉下“四十二字”，系戊戌春茶毗后补记。）呜呼痛哉！世间眼灭，正法幢摧，恶心向佛之魔邪，谁与救正？好心遭毒之男女，谁与扶持？良以吾辈业重，不能感哲人久住故耳。老人《传》末云……共二十一种。上三处所列，唯《阅藏知津》、《法海观澜》、《起信疏》告成，余俱不可复得矣。虽然，老人著述颇富，识取纲宗，更何所欠？况大用方新，愿轮正转，珍池受记之后，速入娑婆，收拾有缘，喘息未了，公案当可顿完。吾辈现在未来，皆可亲近受学，勿以时方形骸不实之相，貳其心可也。但成时受恩最深，负恩最重，又缅想哲人间出，妙法难逢；又念大事因缘，关系万世。虽流通有时，而众生障难殷繁。爰然香一千炷，舍身洪流。一报师恩，助转愿轮，二供妙法，生生值遇，三转劫浊，救苦众生，四代粉骰，满师弘誓，五忏重罪，决生珍池。呜呼！知我罪我，唯大地众生乎！顺治乙未腊月十二日不肖门人成时稽首谨记。

附记：

灵峰大师入灭八年壬寅七月，门人性旦病逝。先书嘱语，面乞不肖成时，并胞兄胡净广，粉遗骨，代先老人满甲午腊月初三日所命。先是成时邀净侣，礼佛，说《佛名经》，旦就坛然顶灯，以报法乳深恩。至是复有此嘱，谨就八月，集众修行药王本事七昼夜，而作法焉。于时法弟通玄粉髻，成时说偈曰：“无身何必苦摧残，只为无身故不贪。此意许谁能会得，前三三与后三三。”旦出新安绩邑胡氏望族，年三十三岁，退居近住，故无夏。不畜徒众，故无传。为学精细，少年如槁木死灰，虽性相圆明，而以未悟为耻，以愚拙为惧，故不敢任法道，身孱弱而苦行，不为人敬惮，而愈不文其过。病中初现业相，哀颤于佛，乃见弥陀接引。去时眼耳根离，唯蹲坐微笑不已。著有《和西斋净土诗》，及《圆觉疏》，未行。旦逝之次年四月，道友程从焜感其事，亦力疾念佛西逝。自闻异香越数日，犹趺坐巍然，举手昂视。焜，歙之槐塘人，其近事菩萨两戒，皆稟于先老人者。癸卯冬，成时稽首附记。^①

对以上所引成时法师增补的文字，笔者有几个疑点：第一，《八不道人传》中的四处夹注，着实令人生疑。前一个夹注“老人亲笔评语三处附”置于标题“八不道人传”之后，先声夺人，很可能是想凭借智旭老人的名义来使《自传》的“三处附”获得真实性和合法性，而实际上仍给人“此地无银三百两”之感。此“三处

^① 《灵峰宗论》卷首《灵峰藕益大师自传》。

附”果真都经“老人亲笔评语”吗？我们不妨考证一下：门人灵晟、照南的附记文字，虽然没署写作时间，但从其文首所言“先大师”、“先师”的称呼，可知此二处附记都是在智旭往生后才撰写的。至于成时的附记，从其所署的写作时间“乙未腊月”和“癸卯冬”来看，更是作于智旭往生之后无疑。由此可证，所谓“老人亲笔评语三处附”并非真实，而之所以夹注于前，恐怕带有遮人眼目、以使增补的伪传瞒天过海之企图。后三个夹注，文义刻薄，颇有贬抑智旭的意味。笔者是这样来理解夹注之义的：“既悟此身非父母生，何故又刲肱救母，参”，意在反讥智旭“未悟”之愚；“三业未净，谬有知律之名，名过于实，此道人生平之耻”，意在嘲讽智旭“未净”之耻；“时人以耳为目，皆云道人独宏台宗，谬矣谬矣”，意在揭发智旭“无宗”之实。非常明显，这三个夹注完全是在和《八不道人传》唱反调，夹注者一再贬抑智旭为人，不知用意何在？也许这与肆意妄改《宗论》文本的用心是一致的。第二，成时法师补续的传记文字，虽然也很清楚明白，但仍露出一些破绽来。补传文字主要集中记述智旭最后三年著述的情况，并比较详细交代了智旭圆寂前后的过程。此传文所记智旭腊月初三日口授遗嘱内容“立四誓，命以照南、等慈二子传五戒、菩萨戒，命以照南、灵晟、性旦三子代座代应请”，与智旭于甲午年十二月十三日《大病中启建净社愿文》中所说的“智旭从今以去，誓不登座说法，除同志执经问义不敢倦答。若敷文演义，自有照南、灵晟、性旦，略可宣传……若授戒学律，自有照南、等慈可以教授”^①，意思大致吻合。而从遗嘱和愿文的内容来看，其

^① 《灵峰宗论》卷一之四。

传命的门弟子中唯独缺了成时法师的份。也许正因如此，成时才对智旭表面上毕恭毕敬而心底满蕴报复情绪，以致敢公然在传文里写出贬抑智旭的文字并表述自己的负恩之罪，如“虽然，老人著述颇富，识取纲宗，更何所欠”、“但成时受恩最深，负恩最重……呜呼！知我罪我，唯大地众生乎！”第三，成时法师把智旭入灭八年后其弟子性旦病逝前后的事迹作为《附记》置于《自传》的末尾，虽与智旭生平有丝毫的联系，却有画蛇添足之嫌。从《附记》的文字上推敲，表面是在记事，实际上是在非难同门，最主要的也许就是要指责智旭所用非人。成时法师自以为才华悟性都在同门弟子之上，却不被智旭重用，而像性旦这般愚钝夭寿的人，反而能被智旭“命以代座代应请”，所以，始终不服气，以致特意引述性旦的无能来讥讽智旭的过失。如果以上三个疑点可以成立的话，那么，我们便有充足的理由认定《自传》底本存在被成时妄加改补之可能性。

三 《私谥窃议》更添疑

除了“《宗论》原稿被妄删”、“《自传》底本被妄改”两种事实可以质疑《自传》的真伪问题之外，成时法师苦心创作的《灵峰始日大师私谥窃议》（简称《私谥窃议》）也是我们提出质疑的主要依据。《私谥窃议》见载于《灵峰宗论》卷首，紧接在《自传》之后，全文约一千一百余字，开篇云“蕅益老人，迁化灵峰，门人成时，议行私谥”，接着便大量引经据典，援史论今，阐明私谥之由来，之后便开始窃议如何给智旭定一个虚有的谥号。成时尊称智旭为始日大师是出于如此品评而定的：

先大师生当其世，自号孤臣孽子，力揭三学一源以救之。其于律也，以断有漏法为宗，洞开遮，会同异，融大小，显修证，纯乳无水。即律即教即禅，一如先佛世尊之律，师未尝有一行也。稽诸古宣公不逮。若夫恒转三轮，深契二共，师尚不敢拟云栖、颯愚二师，矧东林、天台、临济诸老。其于教也，以破我法二执为宗，教观并明，性相互融，权实不二，性修交彻，纯乳无水。即教即律即禅，一如先佛世尊之教，师未尝有一字也。稽诸古荆溪清凉不逮。若夫五品诞登，三因圆发，师尚不敢拟幽溪，矧天台、慈恩、永明诸老。至师之禅，彻悟心源，深契方便，法法皆通，法法皆备，而无一法可得。即禅即律即教，允为曹溪、永明之徒，而师终以戒之定道未深，教之理果未克，故遂不敢谬膺祖位，堕迹来大妄语之覆辙。盖唯真实识法，是以真实之惧，岂非名字位中大宗匠之正标榜哉？夫日之方升也，大地未尽蒙光，而普天胥旦，浓梦者虽未瞻明，而夜游伏匿，作务兴成，其师之象欤！宜尊称为始日大师。谨按志磐法师，谥道兴法智诸祖也。曰：“他日有能考论懿德，上之清朝，赐以徽谥者，幸当用此定名，庶乎不失其实。”先大师贯彻三学，力振颓流，其著述若《释论》若《宗论》，皆慧命所关，津梁斯在。上考先佛，下俟后圣，当必有乘愿大士，受灵山嘱者，为之入藏流通。徽谥定名，幸存今议，不敢过，不敢不及也。补传后一日。^①

① 《灵峰宗论》卷首《灵峰始日大师私谥窃议》。

尽管《私谥窃议》在形式上不属于《自传》的组成部分，但是，从其文字内容（窃议智旭之谥号）、写作时间（补传后一日）、辑录位置（紧接在《自传》之后），仍可以看出成时法师草创此文，意在增补其补续《自传》时不能尽言之意，所以，此文事实上也可视为成时法师补续《自传》的一部分。通过推敲以上引文的含义，我们可以进一步发现成时法师的居心所在。成时法师表面上声称对智旭的评价是“不敢过，不敢不及”，而实际上是既“敢过”又“敢不及”：对智旭于律于教方面的评价，明显言过其实，片面夸大；于禅学领悟及其生平修证功夫的评价，则又有意贬抑，谬说其师“戒之定道未深，教之理果未克”，仅类于“日之方升”之象。以笔者管见，成时法师以此“不及”之论，定其师之谥号，无非是想达到三个目的：一是企盼清朝能徽谥其师为始日大师，好让灵峰寺受到朝廷恩惠；二是俟待其师著作入藏流通，好让自己的伪作也流传千古；三是对其师连尊带贬，从而借此抬高自己。从根本目的上看，成时为的就是图谋自己的名利和发泄心底的愤懑。如此说来，成时之居心，昭然若揭。由此，《自传》的真实性问题也就更加值得怀疑和考辨。

由于史料的缺失，我们实在难以一一考辨出《自传》中不合事实之文句，但笔者深信，只要我们都能慎思明辨现存智旭的每一著作，一定能找到更有力的证据，替智旭大师再作一篇名副其实的传记。

第三节 与本研究相关的问题考辨

不难发现,《灵峰宗论》中常有叙及智旭生平的文字,但相对零散不全,须反复斟酌后,方能梳理出头绪来。由于已经发现成时编录的《灵峰宗论》有被肆意删改的痕迹,所以,其中所载内容之可信度也就难以定夺,尤其是那些关于智旭生平的若干记载文字。问题还在于,笔者发现一些与《宗论》说法有些许差别的文字材料,由此引发了一系列有待考辨的问题,如:智旭的生卒年月问题、金陵本《宗论》的删改问题、《宗论》之《自传》的可信度问题、《宗论》篇中内容的真伪问题、智旭的宗派归属问题、成时与智旭的关系问题、《周易禅解》序与跋的文本问题等等。所有这些问题,古往今来都有不同的说法,究竟孰是孰非,只有通过细致的比较和科学的考辨才能有所定论。由于篇幅所限,在此只能考辨一些与本研究相关的问题。

一 关于智旭的生卒年月问题考

关于智旭的出生时间,《宗论》中明确提及的有很多,如卷首《八不道人传》说是“盖万历二十七年己亥五月三日亥时也”,卷一之二《为父母普求拯拔启》说是“不肖智旭,生于万历己亥,是时严慈,并年四十,止一子,抚育倍殷。旭年二十,先严捐馆……至廿八慈母复弃”,卷六之一《退戒缘起并嘱语》说是“智旭,生于万历己亥”,卷六之四《重治毗尼事义集要自序》说

是“予生于万历己亥五月初三日亥时，至壬戌五月七日薙发出家，是为二十四岁”。关于智旭的卒年时间，《宗论》之《灵峰藕益大师自传》中成时法师的补传也说得清楚：“乙未，元旦有偈二首；二十日病复发；二十一日晨起病止，午刻，跌坐绳床角，向西举手而逝，时生年五十七岁，法腊三十四。”由此，目前学界关于智旭的生卒年月没有疑问，一致认同《灵峰宗论》中的说法，即生于万历二十七年己亥（1599）五月三日，卒于顺治十二年乙未（1655）正月二十一日。当然，这种认同主要是建立在信任《宗论》的基础上的，而不是经过考辨得出的结论。在这个问题上，由于笔者发现了一些与《宗论》说法相异的材料，所以，在经过对《宗论》被妄删之事实的认定和对《灵峰藕益大师自传》质疑之后，便无法直接采用《宗论》的说法作为可靠史料来否定其他种说法。

关于卒年问题，虽然与《宗论》相异的说法只有一种，但持这种说法的史料却有很多处，如民国《吴县志》卷七十七上《清·列传·释道一》的记载^①，与同治《苏州府志》^②中的记载是完全一样的，都摘自《金盖心灯》，都说是“岁甲午正月二十一日端坐而逝”；如民国僧人释惟静《佛教历史》说是“清顺治十年冬有疾……明年正月二十一日……向西举手而逝，年五十七”^③；

① 曹允源、李根源纂：民国《吴县志》，引自《中国地方志集成·江苏府县志辑（12）》，该书据民国二十二年（1933）苏州文新公司铅印本影印，江苏古籍出版社，1991年6月版，第569页。

② 详见《中国地方志集成·江苏府县志辑（10）》之同治《苏州府志（四）》，（清）李铭皖、谭钧培、冯桂芬修纂，江苏古籍出版社1991年6月版，第452页。

③ 该书原名《佛教略史》，释惟静著、释圆乘校，江苏广陵古籍刻印社据民国初年刻本影印，1996年4月版，引见该书第875—876页。

又如民国学者丁福保《佛学大辞典》说是“顺治十一年正月二十一日寂，寿五十七”^①；再如嵇文甫《晚明思想史论》中也有相同的说法：“蕅益名智旭，晚号灵峰，俗姓钟，吴县人。生于万历二十六年（1598），卒于清顺治十一年（1654），寿 57 岁。”^②值得一提的是，此处嵇氏所言“生于万历二十六年”，也与众不同，不知其所凭何据。鉴于存在以上不同说法，我们仍有必要对智旭的生卒年月问题加以考辨。

关于生年问题，《宗论》与嵇文甫的说法，究竟孰是孰非呢？笔者认为，这个问题可以根据智旭“释论”部分著作中的相关记载作为考辨依据，因为“释论”部分大多是在智旭生前就以单行本行世，没有被成时法师删改过，应该是更为可信的。光绪十七年秋八月，金陵刻经处本《选佛谱》上册卷首《选佛谱叙》有载：“万历己未，余年二十一岁，曾于留都坊间，购得一《升佛图》。”^③万历己未，即公元 1619 年，而当年智旭是二十一岁，由此推算智旭的生年应该是 1599 年才对。如此考证，应以《宗论》的说法为是。

关于卒年问题，与《宗论》不同的说法虽有多处，但其实都是持“甲午说”，即说是“清顺治十一年（1654）正月二十一日”。就《宗论》所载的各种文章来看，确实有不少是智旭在甲午年末和乙未年初作的，如卷一《阅藏毕愿文》题下署“甲午九

① 《佛学大辞典》，丁福保编纂，文物出版社，1984 年 1 月版，第 1103 页。

② 《晚明思想史论》第六章“佛门的几个龙象”，嵇文甫著，东方出版社“民国学术经典文库”本，1996 年 3 月版，第 139 页。

③ 按：比较《灵峰宗论》卷六之四《选佛谱自序》与《选佛谱叙》后发现，《宗论》对该序文有明显的删改痕迹，如“余年二十一岁”、“坊间”、“得”等字句均被删，由此可证《选佛谱叙》的版本较详实可信。

月初一日”、卷一《大病中启建净社愿文》篇首记“甲午十二月十有三日”、卷十有诗偈直接标题为《甲午除夕》和《乙未元旦二首》等等。如此说来，《宗论》的说法还是相当有依据的。但是，仅仅以《宗论》作证并不足信。为此，我们还是必须参考“释论”部分中的说法。笔者发现，《大正藏》本和金陵刻经处本《阅藏知津》之《叙》末署有“甲午重阳后一日北天目沙门释智旭撰”^①，由这句话所署的时间可以肯定智旭在甲午年九月仍在世，以此应该足以否定前代所持的“甲午说”。所以，智旭的卒年时间仍可以《宗论》的说法为是。

二 金陵本《宗论》的删改问题

由前面所考辨的智旭生卒年月问题，又引发了两个相关的问题：第一，为什么说“释论”著作记载的可以作为考辨依据？第二，既然被妄删的《宗论》关于生卒年的记载经得起考证，那么，其可信度是不是就无须再质疑？或者说其可疑度就相当小？为了回答这两个问题，我们必须再重新审视和评价金陵本《宗论》的删改问题。

今人释宗舜《满益大师〈灵峰宗论〉删改问题初探》一文，依据《古今图书集成》中的材料与金陵本《宗论》互证，对成时法师删改《宗论》原稿的事实及其删改引证材料的数量、内容、质量、原因等作了有理有据的研究，但这仅仅是初步的探究，主要是告诉人们一个结论：《宗论》确实有被成时法师妄自删改的

^① 按：此句在《灵峰宗论》卷六之四《阅藏知津自序》文中也被删掉。

地方，而且改得不好。至于《宗论》中大部分文章被删改的情况如何，并没有论及。最关键的遗留问题是，金陵本《宗论》的可信度究竟有多少？有鉴于此，笔者拟再根据新发现的材料，对删改问题提出一些看法：

第一，成时法师所辑录的不够全面。成时法师所编辑的金陵本《宗论》，尽管有十大卷之多，但并没有把智旭的“宗论”文字都收编进去。漏编的诗文、语录、序跋等到底有多少呢？这无疑是一个难以解开的谜。因此，我们只能以极个别被发现的材料作些推测。据《古今图书集成》中《复陈旻昭》一文末段所记“如是师带病远来……《山居八百偈》，附呈清览。又附《戒消灭经略释》一卷，知居士必能得意于语言文字之外……便长揖西驰矣”^①，得知智旭生平有《山居八百偈》^②，而金陵本《宗论》卷十却只有《山居六十二偈》，所收录的仅有百分之八。又如笔者还发现《古今图书集成》之《博物汇编·神异典》第九十二卷佛像部载有六首像赞^③，其中《宗论》卷九收录的是《达磨祖师像赞》二首、《海涌文殊像赞》一首，未收录的是《观音大士像赞》、《海潮大士像赞》、《莲舟大士像赞》各一首。由此可见，成时法师所辑录的并不全面。但是，话说回来，我们也应该肯定智旭生平主要的宗经论说，基本上都被成时法师收入了金陵本《宗论》。

① 详见《古今图书集成》第50册《博物汇编·神异典》第二百一十卷居士部，中华书局、巴蜀书社，1985年10月版，第61942页。此段在《宗论》中被删。

② 按：《古今图书集成》中就有两首金陵本未收的《山居偈》之“其三”、“其四”，详见《古今图书集成》第49册《博物汇编·神异典》第七十三卷释教部，第60599页，版本同前。

③ 按：此六首，释宗舜《藕益大师〈灵峰宗论〉删改问题初探》一文中没有提及，可能是没有发现；详见《古今图书集成》第49册第60797页，版本同前。

第二，成时法师所辑录的不够真实。辑录不全面，虽是一大损失，但还是符合常理的。辑录不真实，不仅损失巨大，而且让人不可思议。妄删妄改，自然会导致文本失真。那么，成时法师所辑录的《宗论》到底失真到何种程度呢？是否还有较大的真实性？如前所述，我们已经发现了不少收入《宗论》的文章，有明显被成时法师删改的情况。根据这些已发现的材料，深入研究成时删改文字的特点，也许我们可以对《宗论》的可信度问题初步得出一个较为明确的答案。

结合前面所引用过的删改例子，我们大致可以发现成时删改文字有几个显著特点。其一，删多改少。总体上看，缩写的多，改写的少，续写的也相当少，基本上还是保持了原著的主体风貌。尽管有不少一整段被删的情况出现，但迄今为止，尚未发现有整篇内容被打乱顺序或整段文字被篡改内容等情况，倒是发现有一些只删没改或完全没有被删改的个别情况，如《古今图书集成》本中的《达磨祖师像赞二首》第一首“一句安心语，万劫系驴橛。转得鼻孔来，虚空出鲜血。怪底东施强效颦，却令西子蒙不洁。何如分付老云门，早与瞿昙同打杀”，与《宗论》卷九之三《达磨祖师像赞五首》第二首是完全一样的。其二，删繁从简的多，故意变义的少。从改动的情况看，有明显的删繁从简的倾向，也因此造成改是作非、改明为晦、改文成野等弊病。但大多是过于随意删改惹的祸，当然，也有一些是故意改变文义的。其三，序跋文末标明写作时间地点的文字一律被删除，文中涉及智旭行脚经过的文字也常被删简。其四，文中涉及智旭反映灵峰寺内部人事情况和对政治时事发表的感慨等文字大多被删除。以上特点，下文还将具体分析。笔者认为，金陵本《宗论》虽被成时

法师妄自删改，基本上还是比较符合原稿内容实际的，从某种意义上说，仍具有较高的可信度和史料价值。所以，我们在研究智旭的生平思想时，不能因为发现《宗论》有被删改的事实便否定《宗论》的文本价值和史料意义，而应在研究过程中，适当结合《宗论》的相关内容，并在尽可能作些考辨的前提下，正确运用其中记载的事实材料。这也正是本节特意考辨删改问题所要推证的主要结论之一。当然，我们无论如何都必须清醒地意识到，《宗论》史料价值尽管不因成时删改而被大打折扣，但其中所有内容都带有真伪难辨的问题已经构成不可忽视的事实。

三 《周易禅解》序跋文本问题

为了进一步分析说明《宗论》的删改问题，充分论证单行本“释论”著作的记载真实可信，也为了比较《周易禅解》序跋文本，以下拟先后摘录通行本^①《周易禅解》中的序文和跋文，并以此为例，具体分析其与金陵本《宗论》所收录文字的异同。通行本《周易禅解序》与金陵本《宗论》卷六之《周易禅解自序》全文对照如下：

^① 《周易禅解》的流行版本主要有两种底本：一是清初释通瑞刻本，一是民国四年金陵刻经处刻本。因为这两种版本，版式基本相同，总体上没有文字上的出入，金陵本主要也是根据释通瑞刻本重刻的；后来市面上出现的几种又都是依据金陵本影印的，不存在版本的差误问题，所以我们把这些刻本和影印本统称为通行本，以利行文方便。本书所有引用《周易禅解》中的文句，都是依据《续修四库全书》第15册所影印收录的上海图书馆藏清初释通瑞刻本。后文中有引用处只注卷次，不再一一另注版本出处。

蕩益子结冬于月台。禅诵之余，手持《韦编》而笺释之。或问曰：“子所解者是易耶（邪）？”余应之曰：“然。”复有视而问曰：“子所解者非易耶（邪）？”余亦应之曰：“然。”又有视而问曰：“子所解者亦易亦非易耶（邪）？”余亦应之曰：“然。”更有视而问曰：“子所解者非易非非易耶（邪）？”余亦应之曰：“然。”侍者闻而笑曰：“若是乎堕在四句中也。”余曰：“汝不闻四句皆不可说，有因缘故四句皆可以说乎？因缘者，四悉檀也。人谓我释子也，而亦通儒，能解易，则生欢喜焉。故谓是易者，吾然之，世界悉檀也。或谓我释子也，奈何解易，以同俗儒？知所解之非易，则善心生焉。故谓非易者，吾然之，为人悉檀也。或谓儒释殆无分也。若知易与非易，必有差别，虽异而同，虽同而异，则笼统之病不得作焉。故谓亦易亦非易者，吾然之，对治悉檀也。或谓儒释必有实法也。若知非易，则儒非定儒；知非非易，则释非定释。但有名字，而无实性，顿见不思議理焉。故谓非易非非易者，吾然之，第一义悉檀也。”侍者曰：“不然。若所解是易，则人将谓易可助出世法，成增益谤。若所解非易，则人将谓师自说禅，何尝知易，成灭损谤。若所解亦易亦非易，则人将谓儒原非禅，禅亦非儒，成相违谤。若所解非易非非易，则人将谓儒不成儒，禅不成禅，成戏论谤。乌见其为四悉檀也？”余曰：“是固然。汝独不闻人参善补人，而气喘者服之立毙乎？抑不闻大黄最损人，而中满者服之立瘥乎？春之生育万物也，物固有遇春而烂坏者。夏之长养庶品也，草亦有夏枯者。秋之肃杀也，而菊有黄花。冬之闭藏也，而松柏青青，梅英馥馥。如必择其有利无害者而

后为之，天地恐亦不能无憾矣。且佛以慈眼视大千，知群机已熟，然后示生；犹有魔波旬扰乱之，九十五种嫉妒之，提婆达多思中害之。岂惟尧舜称犹病哉？吾所由解易者，无他，以禅入儒，务诱儒以知禅耳。纵令不得四益（），而起四谤，如从地倒，还从地起。置毒乳中，转至醍醐，厥毒仍在。遍行为外道师，萨遮为尼犍主，意在斯也。”侍者再拜而谢曰：“此非弟子所及也。请得笔而存之。”崇禎辛巳仲冬旭道人书于温陵之毫余楼。

通行本《周易禅解》卷末之《易解跋》与金陵本《灵峰宗论》卷七之《周易禅解自跋》全文对照如下：

忆曩岁幻游温陵，结冬月台，有郭氏子来问《易》义，遂举笔属稿，先成《系辞》等五传，次成《上经》，而《下经》解未及半，偶（以）应紫云法华之请，旋置高阁，屈指忽越三载半矣。今春应留都请，兵阻石城，聊就济生庵度夏。日长无事，为二三子商究大乘止观法门，复以（之）余力拈示易学，始竟前稿。

嗟嗟！从闽至吴，地不过三千余里；从辛巳冬至今（乙酉）夏，时不过一千二百余日，乃世事幻梦，盖不啻万别千差。交易耶（邪）？变易耶（邪）？至于历尽万别千差世事（差别），时地（，）俱易，而不易者依然如故。吾是以知“日月稽天而不历，江河竞注而不流”，肇公非欺我也。得其不易者，以应其至易；观其至易者，以验其不易。常与无常，二鸟双游。吾安知文王之于羑里，周公之被流言，孔子

之息机于周流，而韦编三为之绝，不同感于斯旨耶（邪）？予愧无三圣之德之学，而窃类三圣与民同患之时，故（因）阁笔而复为之跋，时乙酉闰六月二十九日也。北天目道人古吴满益智旭书。

以上两则引文中，凡是字符下加着重号者，都是《宗论》中没有的；凡是加（）的字符，都是通行本《周易禅解》中没有的。很明显，《周易禅解》本的文字多于《宗论》本。面对这种情况，一般都会以为是版本的不同而已，尽管也会感觉到《宗论》本是对《周易禅解》本的删改，但总是难下定论，因为删改后的篇章仍然大体文从字顺，甚至让人觉得更简捷、明快，以致也有可能怀疑《周易禅解》本是后人妄自添补的版本。但是，我们有了前面对《宗论》删改问题的考辨之后，就可以更加肯定地得出结论：《周易禅解》本是真，《宗论》本是伪。如果不是这样考辨，我们将因难以定夺《周易禅解》序跋的文本，而无法依据其中的记载来研究相关问题。

根据引文的详细对照，我们从中可以更清楚地发现成时删改《宗论》的不少特点。第一，常删掉一些有助文采但不涉文义的虚词、介词、代词等。如《序》文删掉的“于”、“手”、“释”、“者”、“应之”、“亦应之”、“所”、“闻而”、“四句”、“而亦”、“生”、“是”、“则”、“将”、“所解”、“独”、“人”、“抑不闻”、“恐亦”、“其”、“知”、“务”、“以”、“令”、“得”等字词，尽管有伤文采、文风，但仍能保住原意。其中也有一些被删掉之后造成文义不通或不同的，如《序》文之句“或谓我释子也，奈何解易，以同俗儒”，被删了“我”、“也”、“奈”之后，变成“或谓

释子何解易，以同俗儒”，就有半通不通之嫌。再如《跋》文之句“至于历尽万别千差世事，时地俱易，而不易者依然如故”，被删改成“至历尽差别时地，俱易而不易者依然如故”，就有变义和改义之罪过了。第二，常把一些动词词组、名词词组、形容词词组改删成单音词，也基本上不背离原意。如《序》文中，把“生育”改删成“育”、“烂坏”改删成“烂”、“菊有黄花”改删成“菊有花”、“青青”改删成“青”、“扰乱”改删成“乱”、“嫉妒”改删成“妒”等等。第三，把有关智旭行履和写作过程的一些细节情况简略化，虽然没有破坏原意，但让人对某些事实难以查证。如把《序》《跋》末尾所署的时间、地点、名号等一概删掉。再如《跋》文篇首，把“系辞”删掉，让人无法确知是哪五传；把延搁和复写《周易禅解》的情由大大简化，让人无法确知当时的具体写作背景。第四，大多以删改为主，偶有增改也基本上依从文义。如《跋》文中把“至今夏”增改成“至今乙酉夏”，文义不变，增改的原因可能是成时考虑到篇末的写作时间“乙酉”要被删掉。再如《跋》文中把“偶应……请”改成“以应请”、“故阁笔”改成“因阁笔”，虽用字有别，但也还能维持原意。综上所述，笔者认为《宗论》确有被删改的事实，但删改之后，绝大部分的内容仍能基本符合原作的文理和文义。当然，被删改之后，在无原稿或同样的文稿可校正的情况下，就必然会造成真伪难辨，以至于不能更加客观真实地了解 and 评价智旭生平的事实。所以，不管怎么说，成时法师辑录其师文集的功劳虽大，但妄自删改而使原作失真的罪责是永远得不到宽赦的。

以上归纳的几个特点，同样存在于我们已经发现的其他著作的序跋和诗文中。由于篇幅所限，恕不再一一引证说明。也许，

会有更多的材料，能进一步凸现和归纳出成时法师删改智旭原稿的特点，从而对删改问题作出更切实的说明。当然，这有待更专门的研究者了。在此，我们所作的力所能及的考论，除了想尽量达到窥斑见豹的效果外，更主要的是想借此对我们本研究所必须要探讨的问题作出更加确切的结论：一、智旭单行本著作中的记载较之金陵本《宗论》更为可信、真实。由此可见，研究智旭单行本著作，更能真实了解到智旭的思想。因此，其研究的价值和意义就更加重大。二、成时法师妄删《宗论》的确是事实，但删改后并非绝大部分失真，而是大部分基本上能反映出原作的真实。换句话说，金陵本《宗论》仍具有一定的可信度。由此，我们在后面的研究中，仍可适当引用《宗论》中的说法，与《周易禅解》本相互印证。但是，印证过程中如果有互相抵牾之处，我们便直截了当地以《周易禅解》本中的说法为是，概不再细加考辨孰真孰伪的问题。三、诚如成时法师在补传中所言：“知我罪我唯大地众生乎！”由于相关史料的缺失，致使他妄自删改智旭原稿之事实难以得到全面彻底的揭露和证实，所以，我们必须不断发现史料，并不断地加以科学细致的考辨，才能晓知成时法师作伪欺师的更多罪状，才能还智旭大师以真实，责成时法师之虚妄。

第二章 《周易禅解》的成书 过程与流传

知人论世，是研究和评价前人著作的必经途径。因为，前人毕竟已经作古，不仅其传世的著作无法得以亲自选编和校对，而且更不可能再与关注他的后人展开公平的对话，所以，仅仅凭借对其某种著作所作解读而得到的结论往往会造成错误的评判。为此，我们在研究《周易禅解》之前尽力借助各种史料的记述，就是为了能全方位多角度地还原出一个本真如实的智旭来。尽管这种努力仍不够全面彻底，但肯定不是徒劳之举，因为我们终究对智旭生平的事实有了更加明确的认识。有了这些事实作为切入点，再来具体探讨智旭某时期的著作，就能进一步做到知人论世。所以，在考察智旭生平的主要概况之后，我们还必须继续探讨智旭与《周易禅解》的关系问题。

智旭生平著述宏富，但大部分是释解佛经的论著，《周易禅解》是他留下的唯一一部关于《周易》研究的著作。平心而论，《周易禅解》也是迄今为止唯一一部大量运用佛学思想全面解说《周易》经传的著作。面对像智旭这样的一代高僧，面对像《周

易禅解》这样一部有分量的著作，我们不禁会提出诸如此类的问题：智旭是在何时何地撰写《周易禅解》的？他为什么要写《周易禅解》呢？他为什么能写出《周易禅解》呢？他是怎么写《周易禅解》的？又为什么敢以禅解《周易》呢？《周易禅解》成书刊行以后的流传情况如何呢？面对这些问题，本章拟结合一些相关的史料，侧重对智旭撰写《周易禅解》的主要原因、目的及该书版本流传等问题作深入的研究。

第一节 《周易禅解》的写作原因

如果仅从浅层次上看，《周易禅解》无非是智旭因感于“有郭氏子来问《易》义”，然后“举笔属稿”而成。但是，冰冻三尺非一日之寒，如果智旭没有深厚的易学和禅学功底，没有对禅学与易学的关系深思熟虑，怎么可能一经他人询问《周易》的义理，就能马上写出一部诠释《周易》的著作呢？唯物辩证法思想认为，任何事物的形成除了有明显的、直接的起因外，还必须有一定的内因和外因，而且外因必须通过内因起作用。借助这一思想原理，我们无疑能对智旭写作《周易禅解》的原因有更深刻、更全面的认识。有鉴于此，对《周易禅解》的写作原因，笔者认为还必须透过表面现象继续作深入的研究。

一 外因：晚明社会的政治与思想

在揭示写作原因时，我们首先要面对的一个最重要的问题

是：《周易》为什么会跟佛学扯上关系？或者说，为什么会出现以禅学来解注《周易》的现象？众所周知，《易经》是我国先秦时期的一部特殊著作，自孔子《易传》成书之后，其学术地位与日俱增，至汉代儒家就把它奉为“群经之首”，并把《易经》和《易传》合成一编，统称为《周易》。自三国时期魏王弼援引道家思想解注《周易》以来，后代学者援引各种思想来注释和解说《周易》的著作就越来越多，越来越杂。佛教发源于古印度，自汉末传入我国以后，就得以广泛的传播，日益中国化，并逐渐形成强大的队伍与本土传统的儒、道两教相抗衡，尤其是中国化的佛学思想不断深入人心，逐渐成为我国思想文化的重要组成部分。《周易》是我国本土传统文化的核心和代表，佛学思想要深入我国人民的心中，就必须历经本土化和中国化的过程，而要实现本土化和中国化，势必要与这部被奉为神圣经典的《周易》发生关系。但是，《周易》与佛学思想原属不同思维方式的产物，不但《周易》的经文和传文与佛教经典的表达方式迥然不同，而且《周易》的理论体系也与佛学的思想内容差异明显。也正因为如此，《周易》与佛学的关系一直是若即若离、若明若暗。

据研究发现，佛教传入中土不久，就开始与《周易》发生关系，甚至还出现了以禅解《易》思想的萌芽。正如孔颖达《周易正义序》述六朝《易》学时说：“其江南义疏，十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞。原夫《易》理难穷，虽复玄之又玄，至于垂范作则，便是有而教有，若论住内住外之空，就能就所之说，斯乃义涉于释氏，非为教于孔门也。”可见当时南朝诸家说《易》之风，已颇有些禅味。至清《四库全书提要·经部易类》论宋王宗传《童溪易传》则说：“以禅言易，起于南宋之初”“明万历以后，动

以心学说《易》，流别于此二人（杨简和王宗传）”。论《杨氏易传》又说：以佛理说《易》，始于宋人王宗传、杨简，“至于明季，其说大行，紫溪苏浚解《易》遂以《冥冥篇》为名，而《易》全入禅矣”。由此可见，在智旭之前，已有以禅学言《易》和以心学言《易》的先例。《四库提要》的记述是否准确属实，尚有待深入的研究，但无疑也说明了一个事实：在智旭之前，以禅学解说《周易》的现象不仅是推迟到南宋才初步发生，而且是经历了很长一段时间后才变成普遍现象的。在这个事实的基础上，我们进一步发现：从南宋初期到明代中后期，无论是杨简、王宗传、苏浚的解《易》之作，还是其他以禅学或心学解《易》之作，都没有体现出浓厚的佛学思想，也都没有对《周易》经传进行全面完整的佛学解释。由此，我们又发现了一个新的关键问题：以禅解《易》和以《易》解禅的著作，为什么会推迟到智旭生活的晚明时代才不断出现？而真正地以佛学思想全面解注《周易》的代表性作品，却是在明末清初改朝换代之时，才由智旭完成？为了回答前面提出的问题，笔者作了以下三个方面的思考：

第一，晚明^① 极其动荡不安的社会，造就了一个个性极其张扬的时代。先秦时期，《周易》作为主要的经典之一，逐渐形成严密的传承系统。秦汉时期，《周易》学说的传承，更是墨守师法和家法，且不能违背正统的儒家思想来解说《周易》。至三国时期，天下大乱，儒家经学衰微，玄学思潮风行，始有魏国王

① 关于晚明时代的分期问题，学界尚没有明确的界定。本书所指的晚明时代，基本上是援用嵇文甫《晚明思想史论》中的说法：“大体上断自隆（庆）万（历）以后，约略相当于公元16世纪的下半期以及17世纪的上半期”（该书第一章首段），即大约在1567—1643年之间。而本书所指的明清之际，则特指大清建立至南明灭亡之间，即1636—1659年之间。

弼大胆而巧妙地援用道家思想来解释《周易》，虽然造成巨大的影响，但仍遭到不少的非议。自此之后，由于儒学的复兴，儒家仍一直保持正统的地位，虽然仍有不少以异说杂说来解释《周易》，但真正敢于打破传统师法家法观念的难以见到。之所以推迟到南宋初期才有个别以禅说《易》者，也正是缘于此。从另外一个角度看，佛学思想是佛教的核心内容，作为一种宗教思想，同样具有不可逾越的特性，尽管不可避免地要走向中国化的道路，但要明目张胆地把教外的极端思想迅速地糅合进来，也是不可能的事。总之，不管是儒家学者，还是佛教僧人，在正常受到传统思想和教规教条束缚的情况下，是不可能公然运用异说来发表思想主张的；重要的还在于，要沟通《周易》与佛学的关系，确实不是那么容易的事。所以，既需要有一个不平常的时代促使传统的束缚迅速得以摆脱，也需要有一系列成熟的思想理论成为架通佛学与《周易》之间的桥梁。

晚明社会的动荡不安，正好提供了一个有利的时代。晚明的动荡，主要是政治腐败和经济衰退引起的。明代从英宗正统年间开始，政治腐败便日趋严重，延续到武宗正德年间时已经糜烂不堪，当时的社会有如《武宗实录》卷一百五十五中所载：“上天示戒，下民离心，妖孽并作，邪说横起，天下之势，日以岌岌。”而从明万历中期开始，由于连年战争，政局混乱，土地兼并恶性膨胀，国家财政崩溃，人民生活贫困，生产力急剧下降，所以，社会经济长期滑坡。到了晚明时期，由于农民起义和清兵入侵，穷困混乱的社会更是雪上加霜。尤其是到了改朝换代前夕的明清之际，在内忧外患的情况下，各种王朝统治并存，社会极其动荡不安。社会的动荡，既削弱了封建正统的束缚力，也激发了民众

对面临的灾难及其根源进行全面深刻的反思，以致当时的思想界反而呈现出极其活跃繁荣的局面。所以，这个时期各个不同的领域都有思想家出现，各种思潮争鸣激荡，并取得前所未有的学术成就。根据研究表明，这一思潮的时代特征主要体现在以下几个方面：高倡民族爱国思想，抨击君主专制思想，批判程朱理学和陆王心学，倡导经世致用的实学思想，总结自然科学思想。^①而从总的来看，晚明的思潮主要是以高扬主体性为特征，因此，造就了一个个性极其张扬的时代。也正是这样的时代，才使禅易关系的交通融合成为可能。

第二，晚明各种传统思想的衰微，使儒佛关系呈现出大融通的趋势。从汉代到明代，与晚明一样动荡不安的社会是多见的，为什么其他的时代发生不了禅易之间的大融合呢？这个问题可以从几个方面加以说明。一方面是直到晚明之前，各种传统的思想才都发展成熟。以先秦孔子、孟子的仁义思想为核心的儒家思想一开始并不完善，后来经过董仲舒、程颐、朱熹、陆九渊、王阳明等历代大儒的发展之后，不仅体系相当完备，而且融进了不少的佛教思想，尤其是产生于宋代的理学和心学，经过元明两代思想家的继承和发展之后，都达到相当丰富和成熟的地步。佛教传入中国之后，不断加快中国化的进程，在历经六朝、隋唐、宋元之后，不仅各种中国化的佛教宗派及其思想都发展成熟，而且也吸收了不少儒家的思想。值得说明的是，儒家的心性论发展到理学和心学阶段，在很大程度上已经与佛教心性论相类似，智旭也主要是借助理学和心学的思想来沟通佛学与《周易》的。正因儒

^① 参看《中国明代哲学》，李书增等著，河南人民出版社，2002年1月版，第1—59页。

佛二教的思想体系都已经发展成熟，而且彼此之间都有相互包容的思想，所以，才使得儒佛的大融合成为可能。另一方面，到了晚明时期，各种传统的思想都日益衰微。由成熟而走向衰微的原因是多方面的，其中社会的动荡是起决定因素的。社会的动荡，民族的屈辱，国家的危亡，促使民众猛然怀疑传统理论思想的虚妄。明代传统思想的衰微，并非一蹴而就，而是历经了继承、发展、变异、分化、没落等阶段，这从明代思想发展史中可以看得很清楚。从总的情况来看，明代的思想是以理学的发展和演变为主要脉络的，在很大程度上，丰富和发展了宋元时期形成的各种学术思想。在晚明之前，主要呈现出理学独尊、心学崛起、气学复兴等发展轨迹。而晚明时期的王学分化、实学高扬、新学启蒙等新的景象，无疑乃是理学和心学衰微至极的标志。佛教方面也是如此，明代佛教继续传承宋元以来的各宗派，但大多因循守旧，影响不大，除了禅宗和净土宗较活跃以外，其余各宗都日趋衰微。到了晚明时期，尽管佛教开始呈现复兴气象，但主要还是以居士佛教为甚，由于狂禅思想和禅净合流思想的出现，包括禅宗和净土宗在内的所有传统宗派实际上也都很不景气。此外，由于晚明的思想以高扬个性为特征，虽然其思想表现仍依循着儒释道既有的范畴、名相，但是，内涵和外延都发生了一定的变化，除了各自仍保持既有的思想特色并有所创新外，彼此之间相互融合的趋势比以往更趋明显。所以，晚明时期虽然是一个大动荡、大分化的时代，但思想上一直呈现出大融合的趋势。晚明儒、佛思想的大融合，不仅表现在儒家方面，同样亦表现在佛教方面。晚明的儒佛互通，最鲜明的特色就是心学与禅学交互作用。在儒家方面，主要是王阳明的徒子徒孙逐渐把心学与禅学混为一谈，直

至演变出盛极一时的狂禅学风。当时狂禅潮流，张扬尘上。在思想主张方面，如王畿、李贽、徐渭、林兆恩、何心隐等人都有鲜明的儒佛互补或相通的思想言论，他们以儒家立场推扬儒佛合流的言论学说，也受到了佛门中人的积极呼应，如云栖株宏、紫柏真可、憨山德清等著名高僧，也都纷纷著书立说，大力宣扬儒佛和会配合的思想。此外，当时这些高僧大多传承不清，不自标宗门而广泛平等地研读各家学说，也是这一融合精神的鲜明体现。所有这些现象和思想，不仅对后来的智旭影响很大，而且有些直接成为智旭解《易》的理论材料。可见，正是晚明出现了儒佛之间的大融通，才使禅易之间的会通成为可能。所以，从晚明儒佛关系发展特征和变化趋势，寻找《周易禅解》成书的原因，确实是很有必要的。^①

第三，晚明融通儒佛的名士高僧，为打通禅易关系奠定坚实的基础。回顾历史，我们不难发现在晚明以前，儒佛之间也已经有多次明显的融合和会通，甚至有几回也是发生在动荡不安的年代，如六朝时期、五代十国时期、宋金元之际，那么，为什么在那些年代产生不了像《周易禅解》那样的著作呢？答案应该是，那些年代缺少像晚明时期那样不仅有不少的儒士大夫陆续撰写一批以心学佛学言《易》的著作，而且有众多的高僧居士纷纷在作以禅解《易》的尝试。由于陆九渊、杨简、王阳明心学思想的影响，明代出现了不少儒家学者大量运用心学理论来重新解说

^① 夏金华《佛学与易学》书中第二章第五节，主要是从明末儒佛相互关系的变化与发展来揭示智旭写作《周易禅解》的原因。对此研究方法 with 结论，笔者表示认同，但具体的论证思路 and 角度与夏氏仍有较大的差别。详见该书第 104—110 页，台湾新文丰出版公司，1997 年 4 月版。

《周易》的著作。据《明史·艺文志》和《四库全书》著录，明代心学派解《易》的著作，有十余种。在晚明之前，代表人物有湛若水（1466—1560）、王畿（1498—1583）等人。当时，有代表性的专著还不多，如湛若水编有《修复古易经传训测》十卷，惜已亡佚；王畿《大象义述》，借《大象》文句，阐发其心学教义；季本（1485—1563）《易学四同》八卷，大旨在于发明杨简之《易》，宗主心学。而到了晚明时期，尽管“心学”流派已由全盛走向衰微，但是心学的影响依然存在，以致相关的解《易》著作不断涌现。关于这时期的心学派《易》作，我们可以《四库提要》的收录作一个简单介绍^①：如紫溪苏浚（1541—1599）《周易冥冥篇》四卷，大旨主王弼虚无之说，一切归之于心学；如钱一本（1539—1617）《四圣一心录》六卷，大多是舍事理而言心；如顾曾唯（1553年进士）《顾氏易解》无卷数，书中有一篇《自序》，实为宋代杨简《慈湖易解·序》稍加节简而成；如孙应鳌（1553年进士）《淮海易谈》四卷，该书认为天地万物，所在皆有易理，关键是人心是否能明；如郑圭（约1522—1620）《易臆》三卷，出言立论，皆有关心学；如高攀龙（1562—1626）《周易易简说》三卷，有明显的以心言《易》倾向；如邹德溥（1583年进士）《易会》八卷，该书《自序》说“就心所会者述之，故名《易会》”，可见其心学倾向；如吴极（1616年进士）《易学》五卷，该书多采杨简《己易》、苏轼《易解》、焦竑《易

^① 本段中所简介的明代心学派《易》家和《易》著，主要参考李学勤、吕文郁主编《四库大辞典》上册之《经部·易类》中的说法。为方便读者了解每一《易》家的生活年代，笔者特地在其名后夹注了生卒年份，有些生卒年不详的，也力求注明其活动的大致时代。详见该书第1—113页，吉林大学出版社，1996年1月版。

筌》、邹德溥《易会》四书之说，以拟议、发明心学大义为主。由于心学解《易》在晚明前期颇有泛滥趋势，所以也遭到时人的批驳，如杨时乔（1531—1609）的《周易古今文全书》，大约作于万历十八年（1590），该书共分六部，每部都有自序，大意在荟萃古今，而专斥心学说《易》之谬。晚明中后期，儒家心学衰微至极，此后风气竟由禅学而转，于是又出现了一些以《易》释佛或以佛解《易》的著作：如徐世淳（1584—1641）《易就》六卷，该书似儒家之语录，又似禅家之机锋；又如方时化（1594年举人），著有《易引》九卷、《周易颂》二卷、《学易述谈》四卷、《易指要绎》三卷、《易疑》四卷、《易通》一卷等六种易学著作，大体都是以佛经解《易》，总以禅机为主，强《易》就佛。

在晚明儒佛合流思想的影响下，尤其是在士大夫们以心学和禅学解说《周易》之潮流的推动下，不少居士和高僧也陆续参与禅学与《周易》关系问题的讨论。他们在参与过程中，主要从儒佛关系方面谈论佛学与《周易》的关系问题，也有人撰写了著作，但有见载或传世的不多，如：黄正宪（号广寓居士）《易象管窥》十五卷，有以《易》入释的倾向；李贽（别号温陵居士，1527—1602），著有《九正易因》，原名《易因》，因九易其稿而改名，该书乃由为方时化讲论《周易》的记录而成，颇有心学和禅学的倾向；又如焦竑（1541—1620）《易筌》六卷附《论》一卷，该书意欲将佛和道通于《易》，以致受到时人以禅学相讥讽；再如高僧紫柏真可，不仅认为“不读《易》则学问不能通方”^①，而且还著有《解易》之文，对《周易》卦爻义理进行精炼的佛学

^① 钱谦益编《紫柏尊者别集》卷四。

阐释。考察《周易禅解》所直接引用的注《易》之文，我们可以发现当时精通易学的学者和居士是相当多的，如冯文所、潘雪松、李衷一、孙闻斯、温陵郭氏、郑孩如、钱启新、陆庸成、陈旻昭、陈非白、季彭己、张慎甫、洪觉山、洪化昭等^①。智旭在《周易禅解》中广泛吸取当时心学派《易》家的观点，作为解说的佐证，可以证明他解《易》的思想与心学解《易》派有密切的联系。由此还可反过来证明，当时以心学、禅学言《易》的风气不仅十分盛行，而且对智旭有着直接、深刻的影响。所以，正是以禅解《易》的言行著作不断出现，才使以佛理、佛法全面解说《周易》经传的著作面世成为可能。

二 内因：中年智旭的个性和遭遇

有外因还必须要有内因，因为外因必须通过内因才能起作用。通过前面对外因的阐述，我们得出了一个结论，那就是晚明时期是一个易佛关系大融通的时代。但是，仍有两个问题没有解决：一是智旭为什么会与《周易》发生关系？二是那样的时代，言《易》之作如此之多，为什么惟独智旭的《周易禅解》最全面、

^① 这些人物都是《周易禅解》中提到过的，有几个从《灵峰宗论》中可以考证出是智旭的朋友，如温陵郭氏、陈旻昭、陈非白；有几个是尚未查出来历的，但很有可能是明代人，如冯文所、李衷一、孙闻斯、郑孩如、张慎甫、洪觉山；有几个是已查证或尚待确证的，如陆庸成（原名振奇，字庸成，著有《易芥》八卷，《四库》有存目）、钱启新（原名一本，字国瑞，曾主讲东林学院，学者称启新先生，著有《像抄》六卷、《像象管见》九卷、《四圣一心录》六卷等《易》作，《四库》都有存目）、潘雪松（疑其是《洗心斋读易述》作者潘士藻，此人号松雪，与“雪松”很相似）、季彭己（疑其是《易学四同》作者季本，此人号彭山，与“彭己”很相近）、洪化昭（自号日北居士，大概是天启、崇祯间人，著有《周易独坐谈》五卷，疑其与洪觉山是同一个人）。

一点虽然不能用来直接说明智旭是因此而好《易》的，但完全可以体现他虔诚忠义之举的原儒个性，从而间接地说明他不排儒的深层次原因。4. 效尽忠孝常割股。凡是亲人好友病急之时，智旭便割股肉以救之。割股肉救人，历来大多是儒者所为。儒家以“忠孝”治天下，常宣扬割肉救人的行为，如《宋史》记载云“上以孝取人，则勇者割股，怯者庐墓”。^①所谓“割股”是指孝子割下自己的股肉做药，用来治疗亲人的疾病。据浙江《鄞县志》云：“唐陈藏器撰《本草拾遗》中言：人肉可疗羸疾。后世孝子之割股疗亲，皆根据其说。”智旭也相信这种做法，并经常效仿。最典型的例子，就是在其母大病临危之时，智旭四次割肱以救；在其友惺谷法师病急时，不惜割股相救。智旭如此之举，说明他仍十分信仰儒家关于忠孝的伦理纲常。智旭经常在忏悔，也因为他出家，不能对生身父母尽全孝而倍感痛憾所致。由此，我们可以进一步说明，智旭习惯的个性和做法，在很大程度上是与儒家思想相合的。这也正是智旭出家后会再接近儒学，以至于不顾一切去阐释儒家经典的原始动因之一。5. 为人处世爱和谐。尽管智旭是一个“八不”之人，但并不过于偏执。从他的交游情况来看，智旭交往的朋友不仅很多，而且相互之间的感情都很深。尤其对各种不同的宗派，智旭始终都认为是可以有机地统一起来的，所谓“融会诸宗，归极净土”^②的思想正是他爱好和合的鲜明体现。从这个角度看，智旭敢于援佛解《易》，也是他和合个性的一次体现而已。6. 所思所得好著述。智旭之所以著述繁富，与他爱立文字有关系。他在十几岁时就开始写作，初学理

① 见《宋史·选举志一》。

② 《灵峰宗论》卷十之四附《跋·书重刻〈灵峰宗论〉后》。

学时，单是所著的《辟佛论》就有数千篇。出家以后，初学禅宗，但是并不认同禅宗“不立文字”的做法，所以仍坚持创作，凡有所见所思、所学所得都尽可能见诸文字。即使是在极其厌倦写作的时候，也还是写下不少，正如他在四十岁入闽之前，撰《绝余篇》以表示要弃笔绝著，而在入闽和离闽前后实际上仍写了不少，按他后来的说法是：“古人云：三折肱而知医，阅人多而晓相。予肱之折，不止三矣！啖我以名者，不能责我以实，吾将为名乎？恕己而尤人，不如反躬而自悔。悔虽迟，犹愈于不悔者乎？故从壬午夏，迄于丁亥冬，结为《净信堂续集》。因未完阅藏著述之愿，姑未戒笔云。”^①由此可见，正是智旭好著述的个性，才使他在遇到“有郭氏子问《易》义”时，便开始举笔解说《周易》。所以，笔者认为《周易禅解》的写作与智旭生平的个性密切相关。

第二，智旭的师承渊源使他与《周易》结下不解之缘。智旭的知识结构相当复杂，这与他一生不专主一家一派而转学多师有莫大的关系。智旭对《周易》知识的获得，源于他早年“就外傅”时的所学所思。据《八不道人传》，智旭从十二岁开始到二十岁出头，主要精力都放在儒家经典上，不仅学习刻苦，而且学思结合，苦参力讨，乃至有“大悟孔、颜心法”之妙得。可以说，智旭在此期间对《周易》也是颇费心思的。出家之时，智旭虽然是在雪岭门下剃度的，但心中真正景仰的僧师其实是憨山大师以及紫柏真可和云栖株宏等高僧。尽管智旭无缘与这些高僧见面，但却默默地以这些高僧作为榜样和老师，深受这些高僧行为

^① 《灵峰宗论》卷六之三《净信堂续集自序》。

言论的影响。毫无疑问，这些高僧鲜明的儒佛合流思想也深刻地影响了智旭的一生。对此，我们不妨举例略加说明。如被智旭赞誉为“破尽流俗之见……百世闻风若新”^①的紫柏真可，是晚明佛门中率先提出儒佛合一论的，思想达到了很深的程度，不仅提出了三教同源，而且还以佛理来化解儒家的五常，并留有《解易》篇传世。又如株宏所著《竹窗随笔》，书中随处可见其主张儒佛必须共存之言论：“儒佛二教圣人，其设化各有所主，固不必歧而二之，亦不必强而合之”^②、“核实而论，则儒与佛，不相病而相资”^③。据《八不道人传》，智旭十七岁时，就是因读株宏《自知录》和《竹窗随笔》“乃不谤佛”的，可见株宏对智旭影响之大。再如智旭魂牵梦绕的憨山大师，也是极力主张儒佛融合的，有着鲜明的以佛释儒、以儒释佛、以佛附儒、三教同源等思想倾向^④。由此，可以说明后来智旭以佛学解释儒家经典《周易》、《四书》，都同他对三大高僧的间接师承有密切联系。

第三，智旭的不幸遭遇使他深刻理解《周易》之理。《周易》本是先人的忧患之作，其至简至易而又博大精深的道理，只有经历过不幸和忧患的智者才能有深刻的理解。孔子大半生历经坎坷，直到五十岁以后才学《易》，并很刻苦研习之后才写出《易传》，就是一个很典型的例子。据笔者研究，智旭之所以能深刻理解《易》理，与他前大半生的不幸遭遇密切相关。智旭不幸遭遇主要来自三个方面的忧患：1. 家国忧患。智旭生活在晚明中

① 《灵峰宗论》卷九之三《紫柏尊者达大师像赞二首》。

② 《竹窗二笔·儒佛配合》。

③ 《竹窗二笔·儒佛交非》。

④ 此处说明三大高僧的儒佛合一思想倾向，主要参考郭朋先生的研究结论。详见《中国佛教思想史》下卷，福建人民出版社，1995年9月版，第422—436页。

后期，当时的社会极其动荡，尤其是写作《周易禅解》前后二十年中，整个国家完全处于民不聊生的水深火热之中。那时正值明清之际，由于地主阶级的残酷剥削以及清军在入关前后的烧杀劫掠和武装镇压，社会经济遭到严重的破坏，到处呈现凋敝的景象。据史料记载，当时南方的各大城市都受到兵火的洗劫，史称“扬州十日”的清军大屠杀，就是发生在智旭写完《周易禅解》的那年四月。当时，智旭住在南京。由于智旭长期处在一个极其动荡不安的社会环境中，所以具有强烈的民族和国家忧患的意识。智旭在《易解跋》中所体悟到的“至于历尽万别千差世事，时地俱易，而不易者依然如故。吾是以知日月稽天而不历，江河竞注而不流，肇公非欺我也。得其不易者，以应其至易；观其至易者，以验其不易。常与无常，二鸟双游。吾安知文王之于美里，周公之被流言，孔子之息机于周流，而韦编三为之绝，不同感于斯旨耶？予愧无三圣之德之学，而窃类三圣与民同患之时，故搁笔而复为之跋”，正是来自于如此深刻的家国忧患。

2. 身心忧患。即身体和心理的双重忧患。从身体方面看，智旭自出家以后，逐渐养成几个不利身体健康的习惯：一是屡次割肉以救人。如前面所说的四次割肱救母和一次割股救惺如法师。二是经常书写忏文和愿文，然后燃臂香在佛祖前诚心祷告。三是常刺血以书愿文和佛经。如《宗论》卷一之一的《刺血书经愿文》（戊戌）、《为雪航楫公讲律刺血书愿文》（己巳）、卷七之三《刺血书华严经疏》等。智旭经常如此虔诚爱人敬佛，身体越来越虚弱，以至感染了恶疾，痛不欲生。从心理方面，给智旭造成最大压力的主要有两件事：一是少年时代因学理学，有过极力谤佛的罪过；二是青年时代急于出家，未能尽全孝于生身父母。从智旭留在《宗

论》中的不少文章，可以发现这两件事一直是笼罩在智旭心里的阴影和创伤。身心的忧患，使天性狂热的智旭越来越沉默和深沉，也使他更加努力去思考宇宙和人生，从而明白了更多的道理，也更喜欢以儒学道理示人。对此，智旭在《宗论》卷七之一《性学开蒙自跋》说得很具体：“良以两家性学，世罕兼通。儒未必习佛，习亦难窥堂奥。佛未必习儒，习亦不肯精研。予年十二就外傅，粗知书义，便以道学自任，于居敬慎独之功，致知格物之要，深究之。年二十，看《颜渊问仁章》，窃疑‘天下归仁’语，苦参力讨，废寝忘餐者三昼夜，忽然大悟，顿见孔、颜心学真血脉、真骨髓。因识孔子闻知之传，诚待其人，非汉宋诸儒能拟议也。越四年，知出世大法，发心离俗，先参少室禅宗，后学天台教观，不啻皆如渤海相似。十五六载，仅沾一滴，方为向若之叹。反观向所悟孔、颜心学，又今一滴中之一滴矣。嗟乎！道旷无涯，为若此也。世之沾沾自足者，何啻并蛙也哉？然又知一滴之性，即大海性，故身为释子，喜拈孔、颜心学示人。知与不知，任诸旦暮……” 3. 佛门忧患。智旭生活的时代既是一个社会动荡的时代，也是一个佛教末法的时代。自从他走进佛门以来，就一直忧心忡忡。刚开始是学禅宗，就发现禅门正堕禅病，自以为这是戒律混乱和松弛的缘故；而当他潜心阅览律藏，欲将整理律学以救当时禅病时，又发现律学虽精但要真正实践是很难的，所以又自以为只有台宗才能救禅病；而就在他究心台部之时，又伤心地发现当时的天台宗与佛教其他宗派之间的门户之争过于激烈，仍然有很多的弊病。可以说，智旭在佛门里始终为佛门的衰颓和堕落担忧。如此忧患意识，使智旭越发觉得“融会诸宗”、“融合儒佛”是势在必行的。正是智旭不平常的遭遇和忧

患，才造就了比同时代任何一种心学派《易》著都成功的《周易禅解》。从这个意义上说，《周易禅解》也确实是智旭经历目睹忧患的苦心之作。

三 起因：温陵郭氏子问《易》义

有因还必须有缘，才能机缘巧合而成果。通过前面对内因的阐述，我们又可得出一个结论：智旭具备了解说《周易》的素质和条件。但是，要揭示其写作原因，仍有两个问题亟待解决：为什么智旭不是在青少年时期，也不是在晚年，而是在四十出头的时候写出《周易禅解》的？智旭为什么不学紫柏真可只写短篇的《解易》之文，而是那么认真地全面解说《周易》经传？本小节拟围绕这两个问题，从以下三个方面具体剖析写作起因：

第一，智旭死里逃生感悟学术之同异。关于智旭与《周易禅解》的关系，我们主要根据《周易禅解》的序文和跋文内容展开研究。《周易禅解》的写作起因，首先必须从序跋文中来寻找。但我们所要研究的不应当只是关注“有郭氏子问《易》义”这件事情，而应当通过这件事情来发现更多的直接起因。为此，我们结合《宗论》进一步查证了智旭在温陵写作《周易禅解》前后的各方面情况：智旭是在四十岁那年的秋天，为践诵帚师之约，才行往福建，并在冬天渡过福州的洪塘（今闽江的一段）来到温陵的。在入闽的前几年，智旭经过了九死一生，而且因此大彻大悟。从智旭当年入闽前留下的《自辑绝余编自序》和往温陵途中所撰的《陈罪求哀疏》以及在离闽后的《闽游集自序》等三篇文章中，约略可知他人闽前后的情形。如卷六之二《绝余编自序》：

生平行履，百无一长，独大菩提心，忘身为法，舍己从人，则堪质三世慈尊者也。自庚午至甲戌，五年中，几经困衡无退。迨乙亥仲秋，志终不伸。丙子春乃遁，途中大病，逗留九华，哀祷地藏本师，仍得阅藏著述之决。嗟乎！文字性空，性空即是实相。实相离一切相，即一切法，岂离文字而解脱哉？昔弃笔砚绝而不绝，今也不绝而绝矣！姑名《绝余》。

此《自序》说得很清楚：智旭自庚午（1630）至丙子（1636），即从三十二岁到三十八岁这七年中，时运相当不济，先是五年的“困衡无退”，接下一年是“志终不伸”，最后是不得不逃遁却又大病一场。正是如此身心交瘁，使得智旭开始产生了弃绝著述的念头。又如卷一之三《陈罪求哀疏》：

稽首大孝能仁父，孝顺为宗《梵网经》……言念罪旭，少年主张理学，妄诋三宝，过犯弥天……诿料于今十六年，竟成虚度。修行至道，仰弥高而钻弥坚；剪除惑业，根益深而枝益茂。死期将至，初志何成？扼腕抚心，厥罪曷罄？

智旭此《疏》接着依次列出他生平的七大负：负我生恩、负我性灵、负我宗门、负我僧相、负此名位、负正法轮、上负帝主弘护深恩下负普为众生所发菩提心愿。之后，又说“负兹莫大七罪，复淹淹残喘，九死一生，半体酸楚，已经十有余年。三日恶疟，更缠三年之外。”此《疏》是智旭在戊寅年（1638）正值其出家

十六年和其父过世二十年的讳日写的，《疏》中透露了几个事实：其一，智旭以为自己死期将至而扼腕抚心；其二，智旭主要是把自己多年来的不幸遭遇，归因于所谓的“少年妄诋三宝”和出家后的“七大负罪”；其三，智旭在此很长一段时间，身体确实很不好。这些事实也可进一步印证前文关于智旭生平身心忧患的论述。再如卷六之二《闽游集自序》：

自丙子卧病九华，无复人世间想。戊寅秋，践吾友帚师之约，幻游闽南，拟掩关静坐耳。詎意鼓两片皮，作座主活计邪。流浪温陵霞漳间，几及四载，种种家丑，播扬略尽。二三同志，苦欲灾木，余惟赋性僻拗，不近人情，所有言句，多触时讳，流通之者，殆非爱我者也。然业将身命，付诸龙天，诚复不敢自爱，遂弁数语，以听知我罪我于天下后世云。

智旭此《自序》主要交代了他自丙子至壬午年间，即从三十八岁到四十四岁的主要活动和心态。从前引的三篇文章，我们发现智旭在写《周易禅解》之前，确实有过死里逃生的经历，而且对他的思想触动很大。我们可以再引几段《宗论》的文句，说明智旭在此期间对学术的感悟情况。如卷六之一《退戒缘起并嘱语》在简述自己十几年的出家生涯后，说：“予又病日苦增，死将不久，追思出家初志，分毫未酬，数年苦心，亦付唐丧，抚躬自责，哀哉痛心，恐混迹故乡，虚生浪死，故决志行遁，毕此残生。”卷一之三《九华地藏塔前愿文》作于丙子年三月，有云“备受痛苦，痛娑婆之弊恶，叹沉溺之无端，由是扶病入山……乃至旧岁

染疾后，种种不尽如法。”卷九之四《自像赞三十三首》：“至年三十八，大病为良药。高卧九子峰，糠滓堪咀嚼。甫注《梵网经》，遂有温陵约。抱病述玄文，扶开千古膜。”卷六之一《四书蒧益解自序》：“蒧益子，年十二谈理学，而不知理；年二十习玄门，而不知玄；年二十三参禅，而不知禅；年二十七习律，而不知律；年三十六演教，而不知教。逮大病几绝，归卧九华，腐滓以为饌，糠秕以为粮，忘形骸，断世故，万虑尽灰，一心无寄，然后知儒也、玄也、禅也、律也、教也，无非杨叶与空拳也。”所引的这四段文字，刚好可以比较完整地按时间顺序，说明智旭从丙子春决志行遁到扶病入九华山，以至在九华山卧病坐忘顿悟和在温陵抱病述玄扶膜的大致经过。从中我们也可看出，智旭因此在学术方面最大的感悟是：知儒、玄、禅、律、教等无非是杨叶与空拳也^①。“杨叶”与“空拳”都是哄骗小儿的手法而已，智旭以此作喻，意在说明世间的所谓儒、玄、禅、律、教等学说，本来是没有的，都只是一种假名和空名，只不过是用来诱人的一种手段而已。换句话说，各种不同学说，尽管名称有别，究其实际都是假和空的，即有名无实，所以就根本不存在什么差别，当然也就不不要去计较和争论它们的异同。笔者以为，正是智旭死里逃生后如此的感悟，才使得他在此后不久敢于以禅解《易》，而且能够做得相当的成功。

第二，智旭温陵结冬研读易学之典籍。据智旭《闽游集自序》

^① “杨叶”：杨树之叶。古时人们常以耍弄杨叶来逗哄啼哭的小孩，此用以比喻佛教的方正之理义与巧妙之言辞。“空拳”：空手作拳。也是以手法来哄骗小孩的方式之一，以此比喻诸佛善于运用巧妙的手法来说明不可思议的“法性本空”之理。“无非杨叶与空拳”，即指哄骗的手法不一样，而实际上都是空的，都只是为了达到相同的目的。

说：“幻游闽南，拟掩关静坐耳。”而他到底没能完全那样做。智旭是四十岁那年入闽的，四十一岁住在温陵，当年确实没有勤于创作，但还是抱病撰写了《大佛顶经玄义》二卷，文句十卷。四十二岁住在漳州，实际上是往返于今天的厦门、漳州、泉州、霞浦等地区，又述有《金刚破空论》、《蕩益三颂》、《斋经科注》等作品。至四十三岁那年（辛巳）冬天，他在温陵月台结冬。这很长一段时间里，智旭相对以前是较少著作的，大多是在静坐养病和用功读书。笔者猜测，智旭当时不仅广读佛经，而且也读儒经，尤其是对《周易》的研读，很有可能达到孔子“韦编三绝”的境界。推测的依据有三。其一，据《周易禅解》的序跋文句可以推知智旭结冬之时，有研究《周易》的事实。《序》文说：“蕩益子结冬于月台。禅诵之余，手持《韦编》而笺释之。”显然没有提郭氏问《易》之事。而《易解跋》“忆曩岁幻游温陵，结冬月台，有郭氏子来问《易》义，遂举笔属稿”倒是提了。尽管序跋对问《易》与解《易》的先后顺序都不是交代得很清楚，但是，我们完全可以这样来推测：郭氏之所以向智旭问《易》，是因为智旭当时经常在读《易》；然后，智旭才感于问《易》而开始解《易》。其二，智旭很可能有过读《易》至于三绝的体验，才会开示别人学《易》应该那样做。此论可依据《宗论》卷二之二《法语二·示郭太爵》：“居士当读《韦编》，至于三绝，必大有进者。更作一番笔削，不阅而知，其可行远也。如切如磋，如琢如磨。请三复斯语。”尽管不能明确认定此“郭太爵”是那个问《易》的温陵郭氏，但从智旭的示语无疑可说明他读《易》是很用心的。其三，《周易禅解》中直接援引了二十多家解《易》作品中的原话来做解说，有力地说明智旭解《易》时，身边肯定有不少《易》学著作，

由此进一步推断智旭当时在温陵是广读《易》学著作的。所以说，正是智旭在温陵时潜心研究《周易》，并广读《易》学典籍，才使他有深厚的功底来以佛解《易》，以至能在郭氏子问《易》之后“遂举笔属稿”而成就《周易禅解》之杰作。

第三，智旭身国忧患感于郭氏之问《易》。话说回来，智旭此时为什么要研读《周易》呢？这个问题在前文已有过简要的回答，不妨再作具体的分析和补充。通过智旭的《自传》，我们都很清楚智旭在十几岁时是儒家思想的坚定信仰者，不仅撰写出大量辟佛的论稿，而且顿悟了孔、颜“天下归仁”的心法。而等到他闻《地藏本愿经》，发出世心，梦晤憨山，皈依佛教，径山修禅，并大量研读佛经之后，他不仅坚定学佛和信佛，而且一直对少年时代轻信理学思想而妄排佛学的行为耿耿于怀，抱罪终身，这从他留在《灵峰宗论》中的大量愿文和文疏，可以发现智旭对这件事情在心理上的负罪程度。既然如此，为什么后来的智旭还会去接触儒学经典，并为之作解呢？经过前文研究发现，原来智旭进入佛门之后有过一段极其坎坷不平的历程，以至在入闽之前的身心几乎都到了破碎的地步。智旭是二十四岁那年夏天出家的，刚开始是学禅宗，可是当时佛门又正堕禅病，所以未领片益。二十七岁，他就古吴阅律藏一遍之后，开始领悟到产生禅病的主要原因，乃是佛门律学衰微、戒律松弛，所以他便决心弘律。可是到了三十一岁时，他又反悔了，以为自己不适合做和尚，原因就在于自己“烦恼习强，躬行多玷”。到了三十二岁，他又发现只有天台宗才能疗救禅门之病，于是开始“究心台部”，但又因当时的台宗固执门庭之故而不肯正式去传承天台宗，只是私淑台家教观。从此开始，智旭的心态一直得不到安宁和平衡，

心情也越发郁闷和偏激，逐渐陷入身心交瘁的境地：“身则众病交煎，心则他缘逼迫。”^① 而当他死里逃生时，就深刻体悟了儒佛之间的关系，所以也就不再排儒，甚至变得喜欢读儒典。《周易》是忧患之书，身处忧患的智旭在读《周易》的同时，自然会有许多的同感和共鸣，以致会反复地研读，以致会对很平常的问《易》之事而煞费苦心去全面解说《周易》。

在这里，我们还要解决另一个重要起因问题：智旭在温陵并没有写完《周易禅解》，三年后再续竟前稿的起因又是什么呢？对此，《易解跋》解释说：“先成《系辞》等五传，次成《上经》，而《下经》解未及半，偶应紫云法华之请，旋置高阁，屈指忽越三载半矣。今春应留都诸请，兵阻石城，聊就济生庵度夏。日长无事，为二三子商究大乘止观法门，复以余力拈示易学，始竟前稿。”这里智旭似乎交代得很清楚，表达得很轻松，而从此《跋》文后半部分的内容看，智旭在写完《周易禅解》之前的心情无疑是相当沉重的。所以，我们认为《跋》文所表述的仅仅是表面的起因而已，深层次的起因应该是身国忧患所促使的。借助《宗论》的几段文字，就可以比较清楚地说明问题。如卷一之四《祖堂结大悲坛忏文》：说“智旭于四十六岁，自反多愧……乃至济生庵修大悲行法。”又如卷六之三《净信堂续集自序》所说：“壬午从闽至吴兴，奉三宝命，志在传一隙之明也。艰阻查出，舍铁佛而游携李之天宁，舍天宁而居鄞南之灵峰，历普德济生而结社于牛首之幽栖，虚名日盛，志终不行。已矣乎！佛祖心印将安寄乎？”由这两则引文，可以说明离闽之后的智旭身心仍然饱受忧

^① 《灵峰宗论》卷一之三《阅藏愿文》。

患。除此，智旭还有深沉的忧国之患，如卷一之四《占察行法愿文》：“痛念劫浊难逃，刀兵竞起，虽云同分妄见，实非无因误招……俾毫光照处，消兵戈为瑞日祥云；法雨沾时，转邪魔为道芽灵种。所愿风调雨顺，国泰民安，正教流通，魔邪窜绝。次祈比丘智旭，身无病苦，心脱结缠，定与慧而等持，戒并乘而悉净……又祈江北江南，乃至震旦域内，近日遭兵难者，种种债负消除，一一怨嫌解释。”

通过本节对写作原因的具体分析，我们可得出一些结论：智旭写作《周易禅解》，不是偶然的，而是偶然之中蕴涵着必然的因素；不是随意借助《周易》来发表自己的佛学主张，而是真正的有备而来、有感而发。因此，我们也不能简单地看待《周易禅解》，而应该认真地加以解读和研究。

第二节 《周易禅解》的写作过程

《周易禅解》的写作过程较长，并非一时一地之作。据作者《自序》所言，此书初创于明代崇祯十四年辛巳（1641）仲冬，“薄益子结冬于月台，禅诵之余，手持《韦编》而笺释之”。据作者《易解跋》称，是年游温陵（今福建泉州市）之月台，因“有郭氏子来问《易》义，遂举笔属稿，先成《系辞》等五传，次成上经，而下经之解未及半，偶应紫云法华之请，旋置高阁，屈指忽越三载半矣”。时至乙酉年夏，即清顺治二年（1645），作者于石城（今属江苏南京）又续解之，始竟前稿。关于《周易禅解》写作过程中的主要问题，本文拟在该书序、跋文的基础上，结合

《灵峰宗论》中的相关内容作进一步的探究。

— 写作意图：诱儒知禅

智旭在《周易禅解序》中对自己想要写作此书的意图和目的作了简明的概括：“吾所由解《易》者，无他，以禅入儒，务诱儒以知禅耳。”所以，人们在说明智旭写作《周易禅解》的目的时，大多也仅是以此来表述而已。当然，以智旭的原话来说明问题，是很合理的，也基本上切中了要害。但是，我们不能因此停止追问：难道智旭真的“无他”意图吗？根据研究，笔者认为智旭的写作意图虽是务在诱儒以知禅，而实际上所要达到的目的不止如此。智旭之所以没有完全表露真正的意图，可以说与他的忧患和苦衷是分不开的，因为他作为佛门中人，是不可以随便去研究外教经典的，而他非但没有循规蹈矩，反而大刀阔斧地以禅入儒；如果他的做法只是站在佛教的立场，佛门中人还是会原谅他的。而实际上，智旭并不止是偏袒一方的立场，而是想凭自己的知见“公正”地比较儒佛之关系，如此得出的结论将让同门中人难以接受，如果再把目的大肆标明的话，恐怕就会遭到人们严厉的指责和非议。所以，只用“务诱儒以知禅”来隐含其他目的，不仅合情合理，而且显得冠冕堂皇。对其隐含的目的，试图从以下三个方面加以揭示：

其一，引禅知儒，说明儒佛相通的道理。智旭说“诱儒以知禅”，其实就隐含着另一种意思，即“引禅知儒”。试论之，既然以佛学为主的《周易禅解》可以诱导儒者们来研读，让他们因此更加了解佛学与儒学的关系，同样也可以引导佛门僧人们来研

读，让他们充分理解佛学与儒学可以相通的道理。如果不是这样，智旭岂不仅是为让儒者知禅而作《周易禅解》？如果仅是为儒者所作，《周易禅解》还会有多大的写作意义？可以说，智旭所要达到的是阐明儒佛相通的目的，至于究竟是为儒或为禅而作，实际上并不重要，因为一部著作行世以后会得到什么样的读者，并不是原作者所能完全意料和控制的，这一点聪明的智旭应该是很清楚的。对此写作目的，智旭在《灵峰宗论》卷二之五《法语五·示马太昭》一文中显然谈得更具体、明白：

予向拈《周易禅解》，信无十一，疑逾十九。嗟嗟！我诚过矣。然察疑者之情，谓儒自儒，佛自佛，欲明佛理，佛经可解，何乱我儒宗？《易》果有禅乎？四大圣人岂无知者？《易》果无禅乎？尔何人斯，敢肆异说。噫！予是以笑而不答也。昔陆象山，始疑天地何所穷际，逮豁悟后，不过曰：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南西北海有圣人出焉，此心此理，亦莫不然。”更不复谈及天地，岂非以无穷无尽之天地，总不出此心此理，故不复生有边无边诸戏论哉？《易》曰：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”夫易既范围曲成矣，何无体？既无体矣，以何物范围天地曲成万物？噫！试深思之，可谓《易》无禅邪。且圣人明言“阴阳不测之谓神”，又言“神无方”矣，后儒必以乾阳配天配君，坤阴配地配臣，则广八卦所云“乾为寒为冰为瘠马等”、“坤为吝啬为文为墨等”，果何谓邪？圣人明言“易无体”矣，后儒必以《易》定是《易》，尚不可推诸《诗》、《书》、《礼》、《乐》，

况可推三宝四谛、十二因缘、六度万行，是四圣之心邪？非四圣之心邪？至动莫若乾，昼（画）反奇，恐动或非动也。至静莫若坤，昼（画）反偶，恐静或非静也。艮山兑泽，皆不动之物也，何得称咸也？巽风震雷，皆不停之象也，何反称恒也？坎中男也，何水至冷也？离中女也，何火至热也？水降灭火也，火然喝水也，何以称既济也？水润得所也，火炎上而顺性也，何以称未济也？故曰“不可为典要，惟变所适”，胡后儒之执为典要，不知变通也？

在以上引文中，智旭专门回答了怀疑者的两个问题：一是“欲明佛理，佛经可解，何乱我儒宗”？二是《易》中是否有禅？认为应该从变通的角度来理解《周易》，才能够更加全面、准确地把握作《易》者的本意。而从变通的角度，既可说《易》果无禅，又可以说《易》真有禅；既可说《易》中有禅，那么就不能把《易》仅视为儒典，仅限于以《易》解《易》或以儒解《易》，当然也可以禅解《易》。由此推论，智旭解《易》的目的乃是为了说明儒佛之间存在相通的关系确实可以在《周易》中找到依据。如此说来，智旭作《周易禅解》就不只是“诱儒知禅”而已，同时，也为了能“引禅知儒”。

其二，禅易互证，说明禅易相通的道理。要阐明儒佛相通的道理，最关键的问题是禅易是否能够相通。因此，智旭在《周易禅解》中并不仅仅是在以禅解《易》，而是尽可能地让禅易互证，既说明《易》中有禅，又证明禅中有《易》，禅与《易》是互摄互含的。不妨先据《周易禅解》的内容来作些说明。如《周易·乾》卦辞有“元亨利贞”一语，《文言》称之为“四德”。智旭对

“四德”作了新解：“所以《乾》、《坤》各明‘元亨利贞’四德也。今以儒理言之，则为‘仁义礼智’。若一往对释者，仁是常德，体无迁故；礼是乐德，具庄严故；义是我德，裁别自在故；智是净德，无昏翳故。若互摄互含者，仁义礼智性恒，故常；仁义礼智以为受用，故乐；仁义礼智自在满足，故我；仁义礼智无杂无垢，故净。”^① 此处智旭即认为，儒理“仁礼义智”不仅可与佛性“常乐我净”对释，仁礼义智四德亦互含常乐我净。而这一儒佛相通的思想，正是借助禅易互证而得出的。所以，从引文的内容还可以看出，智旭互证禅易的目的，既说明了禅易相通的道理，又提供了儒佛相通的依据。不妨再据《灵峰宗论》卷二之五《法语五·示马太昭》中后一段话，来看智旭是如何说明禅中有《易》和禅易相通的：

马太昭，自幼留心《易》学，独不以先入之言为主，客冬闻台宗“一切皆权，一切皆实，一切皆亦权亦实，一切皆非权非实”之语，方知《周易》亦权亦实，亦兼权实，亦非权实。又闻“现前一念心性，不变随缘，随缘不变”之妙，方知不易之为变易，变易之终不易。夫所谓不易者，惟无方无体故耳。使有方有体，则是器非道，何名神？何名易哉？又不达无方无体，不惟阴阳是器，太极亦器也。苟达无方无体，不惟太极非器，阴阳乃至万物亦非器也。周子曰：“太极本无极也。”亦可曰“阳本无阳也，阴本无阴也，八卦本无八卦也，六爻本无六爻也”，故曰“阴阳不测之谓神”也。

① 《周易禅解》卷一解《乾·文言》“君子行此四德者，故曰乾元亨利贞”一句。

阴阳设有方体，安得名不测也？《论》云：“诸法无自性，无他性，无共性，无无因性，无性亦无性，无性之性，乃名诸法实性。”噫！此《易》邪？禅邪？亦《易》亦禅邪？非《易》非禅邪？居士必能默识之矣。

在这一段话中，智旭主要是从佛理而达易理，又从易理而返归佛理，深入比较了禅易之间的异同。尽管话中没有直接说出“《易》即禅，禅即《易》”，但有此等蕴意应该是很明显的。所以，智旭也深信：只要马太昭居士能变通地理解佛理和易理，“必能默识”禅易相通的道理。由此，我们进一步认为智旭的写作目的也在于揭示禅易相通的思想理论之所在。

其三，援易解禅，说明禅学更高的道理。智旭说“诱儒知禅”，而不说“诱禅知儒”，无疑表明了他坚定的佛教立场和写作态度，也体现了他思想中不变的倾向，那就是禅学思想比儒学更高明。智旭在《周易禅解序》中指出“诱儒知禅”的目的后，又补充说：“纵令不得四益而起四谤，如从地倒，还从地起。置毒乳中，转至醍醐，厥毒仍在。遍行为外道师，萨遮为尼犍主，意在斯也。”即认为把《易》与禅学合在一起解说，犹如“置毒乳中”，即使解得再好，也仍有“毒性”存在。可见智旭还是以为儒家及其《周易》学说是有毒性的，比不上佛学纯正。所以，笔者认为智旭援《易》解禅并不是要说明禅学和儒学是完全可以相提并论、等量齐观的，而是为了说明禅学更高的道理。借助《宗论》，我们发现了智旭一生刻骨铭心追求的三大心愿是：“一愿毗尼实义，昭揭中天，教观禅那，尽除流弊，灵山共睹俨然，净土同期托质。二愿修治大藏，昭佛祖之慧命，救赎众生，普法界之

慈缘。三愿学无边法门，穷正觉心源，竟法海涯底。折举一废除之魔见，导万有不齐之群机。赞戒赞闻，无人不秉真说；宏禅宏净，无处不转正轮。”^① 从这三大愿的内容来看，智旭的佛教立场是无比坚定的。当然，他也就不可能因发现禅易相通的道理而改变自己的誓愿。据第三愿“导万有不齐之群机”句义分析，智旭大有想通过穷究佛理佛法，从而实现以佛学思想统一天下各种学说的强烈愿望。通过对《周易禅解》的解读，我们进一步发现智旭的确有“以禅解《易》，又援《易》解禅，借《易》以明禅学更高”的目的。如解《乾·文言》时，认为《乾》、《坤》二卦，既明佛性，又明修行，既论因，亦论果，宛如是在阐发涅槃佛性的学说：“统论《乾》、《坤》二义：约性，则寂明之体；约修，则明静之德；约因，则止观之功；约果，则定慧之严也。若性若修、若因若果，无非常乐我净。”^② 解《乾·彖》时，智旭还认为整个《易传》的宗旨，都是“孔子借释象爻之辞，而深明性修不二之学。以乾表雄猛不可沮坏之佛性，以‘元亨利贞’表佛性本具‘常乐我净’四德。佛性必常，常必备乎四德”^③。解《乾·象》时，智旭又认为：“六十四卦《大象传》，皆是约观心释。所谓无有一事一物而不会归于即心即性也。本由法性不息，所以天行常健。今法天行之健而自强不息，则以修合性矣。”^④ 此处乃以佛性论来阐发《周易》“自强不息”的思想，从而劝导众生法天行之健，“以修合性”，而获得功德圆满。从智旭解说的内容来

① 《灵峰宗论》卷一之一《持准提咒愿文》。

② 《周易禅解》卷一解《乾·文言》“君子行此四德者，故曰乾元亨利贞”一句。

③ 《周易禅解》卷一解《乾·彖》“首出庶物，万国咸宁”一句。

④ 《周易禅解》卷一解《乾·象》“天行健，君子以自强不息”一句。

看，佛学思想完全涵盖了《周易》的所有内容，《周易》无非是为阐明佛理佛法而作的，而且《周易》具体而深刻地阐明了“性修不二之学”，值得学佛者学习和借鉴。按照如此说法，修行者不可不明《易》，因为《易》以明禅；研《易》者不可不知禅，因为禅高于《易》。对此，当代易学专家唐明邦教授认为：

这是智旭大师撰写《周易禅解》的基本目的所在，将《周易》基本思想，纳入佛学思想体系，重加诠释，诱导儒者一心修禅，将儒学之精粹，纳入佛学，正是“借花献佛”的用心。于《易》于禅均有妙悟，是以《周易禅解》不失为中国文化史上的奇书。然亦只有植根于中华传统文化的沃壤，才得以绽出如此佛学之奇葩。^①

唐教授对智旭撰写《周易禅解》的“基本目的”所作出的结论，的确是很中肯的。通过我们前面的分析过程可以很明显地看到，智旭的确是“将《周易》基本思想，纳入佛学思想体系，重加诠释”、“将儒学之精粹，纳入佛学”，也的确是“于《易》于禅均有妙悟”，但是并非只是“诱导儒者”，同时也是在“引导禅者”如何借《易》修禅。我们还进一步发现，智旭把儒学纳入佛学，虽然说明了儒佛相通和禅易相通的道理，但是并不是为了证明儒与佛、禅与易是完全相同的。在智旭看来，之所以是相通而不是相同，乃是因为儒学与易学思想都蕴涵在佛学思想里面，佛学从根本上说是高于儒学与易学的。所以，笔者认为作《周易禅解》

^① 引见唐明邦《以佛解〈易〉 援儒证佛——读〈周易禅解〉》，载《佛学研究》1995年年刊，第177页。

既说明儒佛相通和禅易相通的道理，又进而说明禅学更高的道理，才是智旭“借花献佛”的真正用心所在。

二 写作思路：援禅证易

写作思路是写作过程的组成部分，既与写作的题目和内容密切相关，也与写作的方法和技巧紧密联系。智旭在《周易禅解》序跋文中，对其写作思路没有提及，所以我们只能通过解读书中内容，作一些力所能及的探讨。经过研究发现，智旭援禅解说《周易》的思路相当清晰，主要体现在如下几个方面：

第一，既然解的是《周易》，当依循《周易》的文本和体例。《周易》流传到晚明时期，早已存在各种不同版本并流行于世。选择哪种版本作为解说的文本对象，无疑是摆在智旭面前最首要的问题。从《周易禅解》中的《周易》文本内容来看，我们发现智旭的确很注重版本问题，因为他所采用的不仅是易学界通行已久的范本——王弼的经传参合本和朱熹的《周易本义》通行本，而且没有效仿宋明的心学派易学家随意篡改《周易》的文字内容。另外一个问题是，易学界对《周易》的解释有着一整套相当完整、严密的体例，如果以禅学来解说的话，是否还必须运用这些已有的解释条例？我们同样发现，智旭在解说过程中，大多数地方还是沿用易学的各种条例来解说和归纳卦爻辞蕴涵的义理。可以说，智旭不仅广泛地运用已有的条例，而且运用得很熟练、很到位。从这些情况来看，智旭写作之前是有所考虑的，而且一开始的思路和做法都是正确的。关于依循《周易》文本和体例的具体事例，后文还会展开详细的论述，此处暂不细说。

第二，既然为《周易》作“解”，当把义理解说通畅。面对典雅难通、片言只语的《易经》卦爻辞，面对蕴意丰赡、儒味浓厚的《易传》解说话，应该如何作“解”呢？这无疑也是智旭在写作时必须面对和思考的主要问题。通过查阅《灵峰宗论》，笔者发现智旭对“解”的思路有自己独特的看法。如卷二之二《法语二·示净禅》：“听法须观心，书写须解义。然解义正不必强加穿凿，亦不徒循章摘句。”又如卷二之二《法语二·示郭太爵》谈及如何解《易》：

位别业殊，有不别不殊者在。君子素其位而行，以富贵贫贱夷狄患难，皆唯心所现。全揽法界为体，全体即是法界。法界横遍竖穷，无少事少理错过，所以无入而不自得也。《佛顶》二十五门，无一门非圆通。《华严》入法界品，无一法非解脱。各可就路还家，不劳取一舍一，故曰：“素其位而行，不愿乎其外。”一尘法界，即无边法界，法界本来无外故也。云转之法界不大，蜩鸪之法界不小。以此解《易》，举凡十界十如，权实之要，五时八教，施设之方，总入一卦一爻。卦爻之法界不少，界如权实之法界不多，故孔子曰：“假我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”孔子传千古圣贤心学，全以内自寡过者，为趋吉避凶之门，所谓无入而不自得也。笺释者，固不必尽徇旧说，亦不必尽废旧说。但虚其心，体其言外之旨，疏其文字之脉，始信宋儒之循行数墨，公辈之索隐立异，皆非孔子之所谓学也。晦庵早富著述，晚乃悔，欲追泯之不可得。居士当读《韦编》，至于三绝，必大有进者。更作一番笔削，不阅而知，其可行远

也。如切如磋，如琢如磨。请三复斯语。

从智旭的言语中，我们可以清楚地看到他所开示的“解”《易》的方法：一是要懂得用“万法唯心”、“法界一如”的佛学思想来理解卦爻所指称的意义，才能解得圆通；二是要懂得从孔子所传心学入手，才能入而有得；三是要虚心反复研读《易经》，既要“体其言外之旨，疏其文字之脉”，又要善于援引各种旧说加以笺释，但不可强加穿凿和循章摘句。据此三法来反观《周易禅解》的内容，我们可以发现智旭“解”《易》的思路正与其开示的方法暗合。比如：书中大量以禅学思想作“解”，与方法一合；先解孔子《系辞》以下五传再解经文，并常借助《易传》文句“解”卦爻辞，与方法二合；书中很少注释经传字词的意义，而是偏重于疏通其整个文句蕴涵的义理，且常直接援用其他《易》家的说法作为注脚，与方法三合。智旭以“解”为主，而不以“注”为主，是与其援禅入《易》的思路合拍的，出发点和归宿点是一致的，都是为了使所“解”的《周易》义理圆融、通畅。

第三，既以“禅解”为名，当以禅学的内容为主。解说《周易》，如果不借助以往的研究成果，就很难解读出其中蕴涵的深刻义理。但是，如果大量沿用传统的《易》说来作解的话，就体现不出“禅解”的特色。对此，智旭的思路是很明确的：尽量把佛法的内容与每一卦爻结合来说解。可是，要处处体现禅学的思想并不容易，如何才能两全其美又特色鲜明呢？从书中的内容看，智旭大体上是这样做的：一是大多把经文和传文连起来解说，避免单独、直接笺释卦爻辞的麻烦；二是大多先用既有的解《易》条例把每一卦、爻的义理内容传释出来，再进行或多或少

的禅学解说，使易理和禅理、义理和佛法有机地统一在卦爻辞之下；三是在解完每一卦爻之后，再尽量用禅学的思想内容作一个概括总结，使各经卦的禅学意蕴更加突出。总体来看，书中的内容不仅佛学的名相概念繁多，而且相关的思想内容分量比重大。

第四，既知禅与《易》不可直通，当借助可两通的思想媒介。为了打通禅《易》关系，宋明时期的心学解《易》派主要是依靠理学和心学的思想作媒介来进行沟通的。但是，所取得的著作成果并不尽人意，最大的缺陷就是未能结合禅学的思想全面通解《周易》。对于想全面解说《周易》的智旭来说，这无疑也是摆在他写作前的一大难题。根据书中的内容，笔者发现智旭有着与众不同的写作思路：正视《易传》，由传说易理，由理契于心，由心达佛性，会通再解经。体现这一思路的根据，主要有两方面：一方面，不只是把《易传》当解《易经》的著作，而是把它当作《易经》思想的合理延伸，然后通过《易传》阐明易理在理和心层面上与佛理的沟通，从而为后来以禅解《易经》卦爻辞奠定坚实的理论基础。心学派易家有一个雷同的做法，就是不承认孔子的《易传》，而直接凭己之学解说《易经》，因而大多难以自圆其说而显得异常牵强。也许智旭正是发现了这一不足，所以，解说前非但不排斥反而先极力肯定孔子所作的《系辞传》是“彻乎性修之源，通乎天人之会，极乎巨细之事，贯乎日用之微”^①，然后，再依托《易传》来阐发易佛相通的思想；另一方面，智旭不是先解经文，而是先解孔子的《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》，然后由解《传》所得出的结论，再来解说六十

^① 《周易禅解》卷八解《系辞上传》开篇语。

四卦经文。如在解《系辞上传》时，先把“易”理解为“易理”，然后再套用理学对“理”的认识来界定“易理”的本性，于是便很自然地得出结论：“易理本在天地之先，亦贯彻于天地万物之始终。”尔后，再套用心学“心即理”的命题导出“自心合于天理”、“吾自心本具之易理”等结论，最后推证出“盖易即吾人不思議之心体”、“易理具有随缘不变、不变随缘之义”、“易理即佛性”等道理。在解卦爻辞时，主要也是依据《易传》的思想加以发挥，也尽量运用理学和心学的理论加以解说。最典型的例子，就是在解《乾·上九》“亢龙有悔”时，直接引用王阳明的话“乾六爻作一人看，有显晦，无优劣；作六人看，有贵贱，无优劣”当解说依据。当然，智旭并没有处处体现出明显的理学和心学思想，即使有用也大多是隐含在字里行间，这些都要经仔细推敲才能发现。这样做，无非是想先借助《易传》来阐明易理，以便能尽快找出佛与《易》的契合点，然后以此作为开启《周易》卦爻辞义理的钥匙。从另一角度看，智旭先从《易传》入手，既有利于对儒家义理的进一步了解和熟悉，也有助于更加深刻地理解《易经》涵括的道理，以便于更全面、更自然地会通佛与《易》。总之，为了能借助思想媒介来解说，智旭考虑的不是直接援用宋明儒家的思想，而是直接依靠先秦儒家孔子《易传》的思想，再间接借助理学和心学的思想加以解说；不是逐步推导佛《易》相通之理，而是直接给出相通的结论，再借助儒家的思想逐步寻找依据，从而使儒与佛都能在《易》的辞义中找到契合点。而从总的思路来看，智旭始终没有脱离援禅证《易》的想法和做法。

三 写作顺序：先传后经

智旭在《易解跋》中对自己的写作顺序作了简单的交代，但语焉不详，仍有一些问题需要研究，如他解《易》为什么要先传后经？为什么会历时三年半才写就？中有停顿，是何时停顿？停顿时，解到哪里？对前三个问题，笔者已在前面几节的论述中附带研讨了，这里不妨再略加归纳：写作顺序先传后经，是为了借《易传》而明易理，并由易理而达佛理，为解经文作好理论准备；历时三年半才写就，如跋文所言是“以应请旋置”，更主要的是因社会动荡，又有杂事烦扰，以致写作停顿了近三年；再次续解，是又感于身国忧患，故借避难所再抒发胸臆；停顿时应是壬午年（1642）夏天^①。至于停顿时解到哪里的的问题，以下拟在陈坚先生的研究成果基础上，作进一步的研究。陈坚先生认为：

《周易禅解》并非智旭的一时之作，他在《周易禅解·跋》中说：“先成《系辞》等五传，次成上经，而下经解未及半，偶应紫云法华之请，旋置高阁，屈指忽越三载矣。今春应留都请，兵阻石城，聊就济生庵度夏。日长无事，为二三子商究大乘止观法门，复以余拈示‘易学’，始竟前稿。”可见，《周易禅解》是分两个时段完成的，且前后相隔三年有半。智旭自己只是说明了在前一个时段完成了五传和上经

^① 据《灵峰宗论》卷六之二《闽游集自序》和卷六之三《净信堂续集自序》，可知智旭是在壬午夏天离开温陵的。据卷首《灵峰满益大师自传》和卷六之四《重治毗尼主义集要自序》，可知智旭离闽是去了湖州、苕城等地。

的解释，“而下经解未及半”便搁笔了；但是他却没有指明到底是解到下经的哪一卦才搁笔的。据笔者的分析，智旭在前一时段应该是解到下经的《姤卦》，因为从《姤卦》的下一卦《萃卦》开始，解释方法和释词风格都发生了明显的改变。在前一时段的解释中（包括五传、上经、下经从咸卦到姤卦），智旭采用的是比较法，具体地说就是，他不但用佛法来解释（句首标以“佛法释者”或“观心释者”或“约佛法”），而且还在佛法解释的前面列举了世俗的解释以资比较，使得人们能更好地了解佛法的解释。这些世俗的解释，有的是他自己作的（句首标以“约世道”或不标），更多的则是引用世俗人士的解释（句首标以被引用者的人名，如“苏眉山曰”、“杨慈湖曰”、“郑幼清曰”、“郑孩如曰”等等）。比如，对于《蒙卦》九二爻辞（包蒙吉，纳妇吉，子克家），智旭是这样解释的：

以“九”居“二”，知及之，仁能守之，师之德也。

苏眉山曰：“童蒙”若无能为，然容之则足为助，拒之则所丧多矣。明不可以无蒙，犹子不可以无妇。子而无妇，不能家矣。

佛法释者：定慧平等，自利已成，故可以“包”容覆育群“蒙”而“吉”。以此教授群“蒙”修行妙定，名“纳妇吉”，定能生慧，慧能绍隆佛种，为“子克家”。“妇”是定，“子”是慧也。（合编本49页）

这样的解释虽然显得有些呆板，但却工整规范，一目了然。然而对于下经从《萃卦》到最后《未济卦》智旭就基本上不再把世俗的解释和佛法的解释在行文中分开来了，而是将两

者灵活地糅合在一块，比如对于《旅卦》九四爻辞（旅于处，得其资斧，我心不快），智旭是这样解释的（其中的“资粮”是一个佛教术语）：

君子行役，志元不在“资斧”，“九四”近附“六五”，聊可处矣。以阳居阴，阴为“资斧”，犹云“资粮”，可以致用，故名“资斧”。然五方在旅，不能即大用我以行其志，故虽获“于处”，而犹“未得位也”。既“未得位”，故虽“得其资斧”，而于行道之“心”，仍“未快”也。（合编本224页）^①

以上是陈坚先生对该问题的分析过程。《周易》的下经有三十四卦，以智旭所言“下经解未及半”，即尚未解到《困》卦，因为《困》卦是下经的第十七卦。以此推论，智旭极有可能是解到《益》、《夬》、《姤》、《萃》、《升》等五卦的其中一卦时搁笔的。到底是哪一卦呢？陈坚先生主要根据书中前后文风的变化情况进行分析，并得出“应该是解到下经的《姤卦》”的结论。对此，笔者基本上赞同陈先生的分析方法和依据，但对其结论却不敢完全认同。笔者的理由是：智旭在解说中，常直接引用前人或时人的言《易》之说，而在解下经后半部分时明显减少，很可能是由于续解时，因战乱而躲避在济生庵，身边缺少相关易学参考书籍的缘故。从其解下经的情况来看，文风是从解《萃》卦初六爻辞

^① 引见陈坚《以佛解易 佛易一家——读智旭〈周易禅解〉》，载《周易研究》1998年第4期，第16页。陈坚先生文中所谓的“合编本”，即所根据的《周易禅解》版本是陈德述注释、施维点校的合编本《周易·四书禅解》。据通瑞本，其引文中的“复以余拈示”应为“复以余力拈示”，“郑幼清曰”应为“吴幼清曰”。

开始突变，即突然不再分成“约世道”、“约观心”、“佛法释者”等几部分来解说，也不再引用《易》说，历《升》、《困》、《井》、《革》、《鼎》、《震》等六卦之后，至《艮》、《渐》等卦开始才又偶引《易》说和作“佛法释者”形式，但比起解上经是明显减少的。从解《萃·象》来看，智旭的解说只有两条：一是作“杨慈湖曰”，后引杨氏的解说语；二是作“蕅益子曰：约佛法，则毗尼内禁；约观心，则密咒治习”。值得注意的是，智旭在此之前解经文时，作“杨慈湖曰”共有三处，而此后再也没有出现过，这很可能是离开温陵后身边就没有随带《杨氏易传》等易学书籍的缘故。所以，根据陈坚先生的分析依据，再结合以上对问题情况的分析，笔者认为：智旭也有可能是解到《萃》卦才搁笔。

第三节 《周易禅解》的版本流传

《周易禅解》在智旭生前就由其门弟子释通瑞刊行于世，之后的流传情况难以查证。可能是因为该书既以禅解易，又言是在诱儒知禅，所以并不受到清朝廷和清儒者的重视，以致没有被收进《四库全书》。又因为佛门善于保护图书资料，所以该书没有被清政府销毁，反而得以流传。民国四年夏六月，金陵刻经处重刻，始有多种版本出现。本节主要对已发现的各种版本进行比较研究。

一 版本情况：版异本同

《周易禅解》完稿于清顺治二年（乙酉，1645），书成之后并

没有及时付梓刊行。之后不久（大约在顺治年间）^①，才由智旭门弟子释通瑞为之刊刻印行，流传至今。此书已流传了近三百五十年，期间也陆续产生了一些不同的版本。以下主要根据笔者搜集资料过程中的发现，简单介绍此书的版本情况。主要有如下几种：

（一）清初释通瑞刻本。据上海古籍出版社 1989 年 10 月第 1 版《中国古籍善本书目·经部》：《周易禅解》十卷，（明）释智旭撰，明崇祯十四年释通瑞刻本^②，清初释通瑞刻本。馆藏上海图书馆和中共北京市委图书馆。1995 年，上海古籍出版社出版的《续修四库全书》第十五册，乃影印上海图书馆所藏的清初刻本释通瑞刻本，并注明“原书版框高二〇八毫米宽三五八毫米”。（二）民国金陵刻经处刻本。该本把十卷的内容分成三册：上册是卷一之三，中册是卷四之六，下册是卷七之十。书末题曰：“《周易禅解》十卷，连圈计字十一万五千四百十八个，又加刻卦象工十八个，由愿款支付刻资洋二百六十圆四角。 民国四年夏六月，金陵刻经处识。”据此可知，此本当重刻于一九一五年。

① 《周易禅解》成书刊行的具体时间，史无记载。据《灵峰宗论》卷首成时法师于清顺治乙未（1655 年，即智旭入灭那年）十二月十六日所作《灵峰藕益大师宗论序说》，可知此书是智旭大师生前已行世的作品；又据释通瑞《校刻易禅纪事》有“瑞叨侍大师五年”后“遂发心募梓全集”之说，瑞叨侍大师时，此书已完稿成书。由此，我们推断此书刊行的时间大约是在清顺治七至十一年间。

② 此处明显是把写作时间当作刊刻时间，故不可信。对此，张善文《历代易家与易学要籍》早就指出：“今《中国古籍善本书目》定此书为‘崇祯十四年释通瑞刻本’，盖误以属稿之年为刻书之年矣。”

(三) 享保刊本。此本是日本享保年间的刊本^①，可惜无以得见。笔者此说乃据 1980 年 6 月影印本《静嘉堂文库汉籍分类目录正续全》第 18 页的记载：“古亭书屋林家旧藏，经部·易类·（一）易，五册三七函四九架敬字号”收藏“《周易禅解》十卷，明释智旭撰，享保刊”。（四）萧天石本。该本书前多了萧天石的《周易禅解序》，序文末尾署“一九七七年丁巳夏暑文山遯叟于石屋草堂”。据该本的版权页，此书是台湾省文山遯叟萧天石先生主编的《禅宗丛书》中的一种，由台湾自由出版社于 1978 年 8 月初版印行。该书封面署“北天目道人蕅益智旭著”，从其内容看乃是影印金陵刻经处本。（五）无求备斋易经集成本。此本今山东大学图书馆有藏书。笔者据网上资料得知该本“《周易禅解》十卷，（明）释智旭撰，1976 年台北成文出版社据民国四年（1915）金陵刻经处刻本影印”。无求备斋，是台湾当代著名易学家严灵峰的书斋号，由此得知该本乃由严先生重刊。（六）江苏广陵本。该本于 1998 年元月由江苏广陵古籍刻印社出版，共一册，书前有简短的《出版说明》略加介绍智旭其人和写作其书的目的和特色，并说明“本社据民国刊本影印”。从该本影印的内容看，底本乃完全依据民国四年的金陵刻经处本。（七）新标点本（或称合编本）。该本书名为《周易·四书禅解》，作者署“（明）智旭著；施维点校；陈德述注释”，于 1996 年 12 月由北京团结出版社出版。从该书内容看，乃是把智旭的《周易禅解》

^① 据弘一大师《蕅益大师年谱》：日本享保八年（即清雍正元年癸卯）孟春，有“日本京都《灵峰宗论》重刊版”，该版有老菰当光谦《序》云“昔尝读灵峰蕅益大师所著诸书，见其学之兼通博涉”之句。据此推测，享保刊本极有可能是在此时与《灵峰宗论》一起在京都重刊。

和《四书禅解》合成一册，并在每种著作前附载注释者撰写的《绪言》，对原著内容主要是加以分段和标点及适当的注释，但没有校勘和翻译，也不知所据底本的出处。该本只收载九卷，没有收录原著第十卷的内容。

通过对以上不同版本进行比较后发现：目前见到的各种刊刻或影印的版本，原书内容都与原版清初通瑞本基本一样，只是本子的版式略有不同而已。由此我们可以简单概括出《周易禅解》的版本情况：至今已有几种不同版式的流传版本；金陵本乃是根据通瑞本重刻的，其他单行影印本都源于金陵本。

二 各版比较：略有差异

尽管各种版本的形式和内容基本相同，但还是略有差异的。为能进一步了解各种版本的具体情况，以下拟对几种主要的版本进行比较，也顺便对一些版本存在的不足，予以指出和说明。由于各种版本都是来源于清初释通瑞刻本，所以，在比较之前，有必要先把此版本的情况作一些介绍。通瑞本主要有两个特点。第一，篇次完整、清晰。全书主要由十一个部分组成，依次是：序、卷一、卷二、卷三、卷四、卷五、卷六、卷七、卷八、卷九、卷十。每一部分都重新分页。“序”部分包括《周易禅解序》、《周易禅解目录》、《较刻易禅纪事》三种内容；卷一至卷九，包括《周易》经传文字及其解说内容、卷九末附有《易解跋》等，此部分各卷首尾都标明书名卷次号，如“周易禅解卷第一”、“周易禅解卷第九”等，在各卷首卷次号后一行中下部都署有“北天目道人满益智旭著”，在各卷末卷次号后一行都署有捐

资助刻者的名字，这些名字依次是“祖堂修如捐资刻”、“弟子戴从暹捐资刻”、“弟子寂元募刻”、“弟子悟伟、照本仝刻”、“弟子均华募刻”、“弟子道合募刻”、“弟子崇存、大弘仝募刻”、“弟子显喻募刻”、“弟子恒心募刻”；卷十是图说部分，载有“河图”、“洛书”等八幅易图及其解说文字，卷前无标题，未署“北天目道人蒯益智旭著”，卷末未标募刻者的名字。第二，版式工整、完善。每页十八行，每面九行，每行可容纳二十个汉字。每页的折页处都有一行字，规范地依次标明本书的书名、该页内容属于本书的哪一部分及其在那一部分的页码，如：“易禅 序 一”、“易禅 目录 三”、“易禅 卷一上经乾 五”等等。各行中凡是属于与原书内容相关的标题或《周易》经传的原文都是顶格，其余属于解说内容都一律空一字格；凡是《周易》经传的原文，都与智旭的解说文字严格隔行分开。各部分之间也都是严格分开，即不出现两部分的内容在同一页面上。从这两个特点可以看出，通瑞本既是一个精心编辑又精雕细刻的初刻本，也是一个保存收藏得完好无缺的善本。有这么好的版本存世，无疑给我们的研究带来了极大的方便。因此，以下就以通瑞本为范本，来比较各版本之间的细微差异。

首先，比较金陵本与通瑞本的差异。这两本是大致相同的，金陵本的不同之处主要有三方面：第一，虽然也同样由十一个部分构成，但“序”部分和“卷一”的页码连在一起；每页二十行；折页处的标记文字不顶格，大致是居中，且书名不是题“易禅”而是题“周易禅解”。第二，把通瑞本“序”部分的《周易禅解》之《较刻易禅纪事》，题目校改为《校刻易禅纪事》，全文内容移置于卷十末尾。为作比较，兹录金陵本《纪事》全文内容

如下：

瑞叨侍大师五年，每见久精易学之士，一闻大师拈义，无不倾服。遂发心募梓全集，辄以《易禅》居首。大师解《易》既毕，方出图说，故并附于末卷。或有问曰：“紫阳《本义》，图说在前，谓圣人作《易》精微之旨，全在语言文字之先，今胡得倒置耶？”大师答曰：“圣人悟无言而示有言，学者因有言而悟无言，所以古有左图右书之说，何倒之有？且文字与图，皆标月指耳，不肯观月，而争指之前后，不亦惑乎？”问者默然。兹因校刻，并识此语，愿我同志阅斯编者，了知文字与图，无非吾人心性注脚，不作有言会，不作无言会，庶不负法恩矣。门弟子通瑞百拜敬书。

此文与通瑞本只有一点不同，即一为“校刻”，一为“较刻”，说明金陵本完全是以通瑞本为底本来加以改版重刻的，而且又进行了校勘。必须加以说明的是，金陵本在重刻过程中，也出现了个别的失误，如《周易禅解目录》中就错了三处：把“大壮”误刻成“大社”，漏刻“晋”卦，把“睽”刻成“睽”。第三，此本共一函三册，单独印行。卷一至卷九，各卷卷末没有再标署清初募刻者的名字，但是书末多了介绍民国重刻时的一些情况。从这三个不同点来看，金陵本与通瑞本的文本内容实质上还是完全一样的，不能说是更好，但也不能因有个别误刻而过于贬低其版本价值。可以说，金陵本仍是一个值得信赖的版本，可以等同于通瑞本来作为研究的文本对象。

其次，比较通瑞本与萧天石本、广陵本、无求备斋本。这后

三种版本都是据金陵本影印出版的，唯一的区别是影印本书前多加了编书者撰写的说明文字或序文等。如广陵本书前有《出版说明》，萧天石本书前有编者自撰的《周易禅解序》。因为萧天石先生撰写的《周易禅解序》，有涉及禅易关系研究方面的观点内容，可以作为参考材料，所以特地摘录全文如下：

《易》与《老》、《庄》，古称“三玄”；此三玄一入道家之丹宗，其圣义尤臻神化无极、玄妙无方。衍而言之，《易》与《老》、《庄》与禅宗以及丹宗，合之则实可称为“五玄”矣。世之治《易》学者多矣，解《易》者千百家，而能通乎《易》道者寡；通乎易道矣，解也解得，说也说得，明也明得，写也写得，而真能于功行上证入于易道，得其圈中，而上与天地合其德，与日月合其明，与鬼神合其吉凶，与造物者合其生化，与宇宙合其流转，无始无终，虽历亿万世无穷劫，而仍能长生而无生，长化而无化，长住而无住，长灭而无灭者，万不得一焉。

夫易之为道，大而无极；故能涵融万德，因物与合，会通百家，无用不宜。儒家解之谓之儒易，道家解之谓之道易，禅宗解之谓之禅易，丹家解之谓之丹易，术数家占卜家解之谓之术数易或占卜易，万千百家，各有所解，各有所本；各有所用，亦各有所得。入而不彻不得者有之矣；未有入乎易，明乎易，复能行乎易，而不能有得者，未之有也！

《易》谓“易有圣入之道四焉”，实则四何能尽焉？易谓“一阴一阳之谓道”，弥纶宇宙，包裹六合，充盈天地之间者，无一莫非阴阳，亦即无一莫非道也。易有天道、地道、

人道，并曰：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”余则尝谓“易中尚有神道”，并继之曰：“立神之道，曰生与化。”实则天地人神，一以贯之者，道也。故历史上万千圣人以及任何宗教，莫不教人学道者此也。故孔子曰：“道不可须臾离，可离非道也。”又曰：“朝闻道，夕死可矣。”佛告阿难亦曰：“千日学慧，不如一日学道，如不学道，滴水难消。”而老子则独标一道，而以道立德，以道垂教，以道垂统，以道示化。盖道外无物，道外无法，道外无卦，道外无理也。

何谓道？即心是道；何谓禅？即心是禅；何谓易？即心是易；再上一乘楼，若问先天道，无易亦无心。故余早年曾示诸生有曰：“道不远乎人，返还自在身，莫向有心求，宜向无心觅。”又曰：“后天易者迹也，先天易者神也。迹有象有形，而神无相无形，亦无名无字。”故老子于《道德经》，当头一棒即曰：“道、可道，非常道。名、可名，非常名。”故欲究先天易者，切宜知“离却卦爻方为易，尽扫名言始见真”。盖心中一有卦爻象数义理名言在，便为卦爻象数义理名言缚，而死于卦爻象数义理名言下，有焉能“透出天地外，不落五行中”。古圣谓“伏羲一画开天地”，试参：“一画未画以前，天地是何天地？天地未开以前，宇宙是何气象？”此可用《易经》中之“观”字功夫，静心冥观，凝神寂照，久而不动，自可导入先天地境界中。在此时此际，亦自可息人欲而见天理，息人心而见道心！卦爻两无，禅道亦泯！浅言之，禅道不二，禅不用以《易》解，《易》又何用以禅解哉！今北天目道人藕益子之为《周易禅解》者，在此

老慈悲心切，为学《易》者与学禅者，两作方便说教耳！良以事《易》者而通乎禅，则其所得者为最上乘《易》；事禅者而通乎《易》，则其所得者为最上乘禅。如用庄子语“通其分为一”，则可以说：“即心是佛，即心是禅，亦即心是道，即心是易。”余故曰：“自心原有易，强名为心易。莫向卦爻求，宜从自心觅。”大道无多子，返求即得，且一得永得，简易直接，岂有他哉。

近年余来，以主编“中国子学名著集成”事冗（全书一百册），致原为自由出版社主编之九大丛书，概未再为选辑刊行，各方读者，纷纷来函询催，复应该社发行人之请，特为选录密宗丛书二种，禅宗丛书一种。并赘数语于卷端，俾世之读者，知藕益子之《禅解》，仍为后天易解，若进而上入于先天易道，则亦与宗门不二。且亦不重在解悟，而重在行证。事知解宗徒之文字禅辈，与徒在文字易上传学者，总属隔一层，乃下之又下者矣。如欲深究，可参拙著《禅宗心法》与《道海玄微》二书，或不无小有补益于万一也，是为序。

一九七七年丁巳夏暑文山遯叟于石屋草堂。^①

从以上引文可以发现，萧天石先生对禅易关系的认识是相当深刻的。但是，仍有几处说法值得商榷。一是“禅宗解之谓之禅易”，显然是把“禅解”之“禅”当作“禅宗”解。若以此为说，则所有以禅解《易》的著作都应以禅宗的学说为主，而实际上并非如

^① 北天目道人藕益智旭《周易禅解》，作为文山遯叟萧天石主编《禅宗丛书》之一，台湾自由出版社印行，1978年8月初版。

此。二是“今北天目道人蒯益子之为《周易禅解》者，在此老慈悲心切，为学《易》者与学禅者，两作方便说教耳”，即以为《周易禅解》写作目的是“两作方便说教”。若如此，则智旭便只是“借《易》说教”而已，而无更深的写作意图。三是“知蒯益子之《禅解》，仍为后天易解，若进而上入于先天易道，则亦与宗门不二。且亦不重在解悟，而重在行证。事知解宗徒之文字禅辈，与徒在文字易上传学者，总属隔一层，乃下之又下者矣”，似乎贬低了智旭的《周易禅解》，不太合乎《周易禅解》所得出的道理。以上三处的点评依据，可参考前后文对相关问题的论述，此不赘述。

最后，比较新标点本与通瑞本的差异。此本与通瑞本最大的区别有三：一是此本是简体字本，采用现代著作体例编排并加以新式标点、分段、注释；二是此本只有九卷，缺了卷十图说部分，也缺了《较刻易禅纪事》一文；三是此本不是单行本，而是与《四书禅解》合编成一册，书前多了注释者撰写的《绪言》。陈坚先生对此本评价甚高：“今人陈德述和施维对此书作了精心的注释和点校，并将其与智旭以佛解儒的三部作品《论语点睛》、《大学直指》和《中庸直指》合编为一本（后三者也同样被作了精心的注释和点校），名为《周易·四书禅解》，为我们研究《周易禅解》提供了一个方便的版本。”^① 这样的评价并不完全切合实际，笔者不敢苟同。平实而论，此本并不是一本“精心”注释和点校的著作，反而显得有些粗疏，理由有三：一、既不说明所依据的底本，又随意删掉原来的内容。如此掩盖《周易禅解》的

^① 引见陈坚《智旭对〈周易·大过卦〉的佛学解读》，原载《周易研究》2002年第2期，第57页。

本来面目，容易让人误解原书只有九卷。二、注释虽详细，但没能很好地结合原书的思想内容，而是片面依靠佛学方面的知识加以套用，以至有不少注释常游离于原书本义之外。三、有标点无校勘，出版前也没能很好地进行校对，以至与通瑞本相比，在文字内容方面有一些误差：如《易解跋》原本为“复以余力拈示易学”，此本误为“复以余拈示易学”；又如卷八《系辞上传》，把原本“开物成务”、“聪明睿知”误为“开物务成”、“总明睿知”。因此，笔者认为此本作为方便读者入门了解《周易禅解》是有帮助的，但切不可将此作为研究《周易禅解》的文本依据，至少也要与通瑞本或金陵本加以参照。当然，新标点本虽然存在一定的缺憾，但对《周易禅解》在当代和未来的流传和研究无疑也是大有裨益的。我们衷心希望此本的整理者，能在此基础上尽早做出真正精心的注释和点校，使《周易禅解》拥有一个可靠、真实而又通俗易懂的现代版本。

三 流传情况：持续不断

关于《周易禅解》版本的流传情况，笔者尚未找到更丰富、准确的材料加以研究，只能根据已找到或发现的各种版本来作些推断说明。主要分成以下三个方面：

一是清代时期。自释通瑞初刻本在清初刊行以后，《周易禅解》就开始得到较为广泛的流传。因为据《较刻易禅纪事》，当时释通瑞不仅把此书编入智旭全集，而且“辄以《易禅》居首”，也就是说把《周易禅解》名为“《易禅》”并放在全集的最前面。从智旭门弟子对《周易禅解》的重视程度以及他们后来形成的、

在清代盛极一时的灵峰派之影响来看，智旭的学说在清代仍有相当大的影响。由此推断，《周易禅解》也应该是与全集一样有较大的流传面才对。也许是通瑞本已经相当精美、完善的缘故，迄今为止，我们尚无发现清代的其他刻本。但这其中有一点不可忽视的是，清代乾隆时期御修的《四库全书》及其《提要》并没有收录《周易禅解》，甚至连存目也没有。根据笔者的理解，这并不能作为《周易禅解》在当时没有得到广泛流传的证据，因为清儒收书明显有排斥异己的倾向。清儒重汉学，而《周易禅解》的做法不仅是违背汉学正统，而且也变乱了佛门规矩，所以不予收入。从这个角度，我们或许可以更好地理解《周易禅解》在整个清代不受重视以至没有留下相关记述流传情况史料的原因所在。此外，笔者认为《周易禅解》在清代不断地流传，还有另外一个推断依据。因为，借助日本享保刊本的发现，完全可以说明该书在清代不仅流传面较广，甚至已引起海外汉学家的注意，所以才有可能出现在日本重刊并得以流传的情况。

二是近、现代时期。这个时期《周易禅解》的流传更加广泛。从版本方面看，民国金陵刻经处本的出现，使此书开始脱离释通瑞的全集本而以单行本面世，无疑能进一步扩大流传面，也更方便读者研读。从目前许多图书馆都藏有金陵刻经处本的情况来看，此书在民国时期的流传已更为广泛。

三是当代近三十年。这个时期的流传面可以说是迅速扩大，主要表现在两方面。一方面，是在 20 世纪 70 年代后期的台湾，《周易禅解》先后被当作易学类和禅宗类书籍影印出版，先是于 1976 年作为《无求备斋易经集成》丛书的一种，后是于 1978 年作为《禅宗丛书》之一。它的正式出版，迅速扩大了此书在台湾

的流传，也影响到大陆和海外。另一方面，是 90 年代后期的大陆，广陵本和新标点本的出现是扩大流传面的重要原因，当然也与陆续有些学者研究此书有关系。从新标点本的版权页上看，此书 1996 年第一版的印数是一万册，而在 1999 年以后，就很难买到此本了，由此我们可以发现此书在这时期的流传面还是很广的。另外值得重视的一点是，这一时期着手进行编撰的《续修四库全书》也收录了此书，且正式把其当作明代易学著作的一种。以上是有关流传情况的简单描述，至于更为具体的流传过程，还有待进一步的研究和整理。

本节根据笔者对所发现的各种版本进行分析比较之后，初步得出一个结论：《周易禅解》不仅拥有完善、可靠且保存完整无缺的初刻本和重刻本，而且所流传的各种影印本也比较多，其流传情况总的来说也是相当理想的。据此，可以说明《周易禅解》成书以来，一直得到出版界的重视，也产生了较为深远的影响。

第三章 《周易禅解》的文本 内容与特点

作为原典研究，首先探明原作者与所研究著作的关系是相当必要的，但真正重要的还是如何去解读该著作的内容及其思想。只有对著作文本内容加以如实、细致研究，才能更客观地发现问题和解决问题。通过第二章对写作原因、过程、版本等情况的深入研究，我们对《周易禅解》成书前后的情况总算有了比较全面的了解。在这个基础上，我们将开始深入到《周易禅解》的文本中，对其内容进行认真细致的解读。所以，本章拟从研究《周易禅解》的结构和体例入手，侧重概括和归纳该书解说《易经》卦爻辞和《易传》的具体内容，分析和说明该书与历代众多易学著作和佛学著作的不同之处，并根据其解说内容的实际来分析其主要特点和著作性质。

第一节 《周易禅解》的结构体例

《周易禅解》并不是一部独立发表思想见解和主张的学术著作，而是依托《周易》经传文本的解注著作。可见，《周易禅解》的结构和体例始终都会与《周易》文本发生千丝万缕的联系。因此，只有从《周易》的文本入手，才能理清《周易禅解》的结构和体例等情况。本节主要考论《周易禅解》所选用的《周易》版本、篇章结构、解说体例等，并力求分析和说明智旭如此确定结构体例的原因、目的及意义等。

一 文本：《周易》经传合编本

不妨先对《周易》的版本流变情况作一番简单的回顾。《周易》古经原来只是六十四卦符号及卦辞、爻辞。战国以后出现的、相传源于孔子的《易传》，汉人称《十翼》，共有《文言传》、《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》，凡七种十篇。在汉代以前，《周易》古经与《易传》七种是没有合编在一起的，各自都是单行本。自从汉代《易》学振兴之时起，学者们就开始将经传参合并行，此后《易》家所言《周易》者，通常是兼指《易经》和《易传》的。据史料记载，汉代以来《周易》的合编本有多种，主要是《易传》各篇安插在《易经》中的位置有差别。如据《汉书·艺文志》著录：“《易经》十二篇，施、孟、梁丘三家。”颜师古注：“上下经及

《十翼》，故十二篇。”可见这种合编本仅仅是把《易传》十篇与《易经》简单合并在一起而已，还不是真正的参合本。真正的参合本，就是把《易传》的内容参入卦爻辞，据北宋王尧臣等撰《崇文总目》说：“凡以《彖》、《象》、《文言》杂入卦中者，自费氏始。”费氏即汉代的易学家费直。据当代易学专家张善文教授在《王弼改定周易体制考》^①一文中的考证，费直的经传参合本，后经东汉郑玄的修订又得到进一步完善，最后经三国魏王弼的改编，才使参合本的《周易》基本上成为定本，并一直流传到今天。在唐初，由于孔颖达撰《周易正义》时采用的是王弼的《周易注》，遂使王弼参合本在唐代几定于一尊，成为研究《周易》的范本。但是，宋代以来，开始有不少学者不满意王弼等人的做法，认为这种经传参合本是变乱古制，因此两宋之间竭力否定王弼传本，试图复古《易》之旧者大有人在。如王洙、邵雍、吕大防、晁说之、吴仁杰、吕祖谦等人均有“古《周易》”考订本，而以大防《周易古经》、说之《录古周易》、祖谦《古易》三种影响较大。南宋朱熹撰《周易本义》时，主要篇次便是依吕祖谦所定，为先上下经后附《易传》各篇，凡经传十二篇。然而，朱熹精心撰定的《本义》十二篇次第，刊行不久后，又被割乱而恢复成王弼既定之经传参合本，所以明代以来最为通行的《周易本义》之体例，实际上仍与王弼本基本相同。《周易》版本在流传过程中，还出现另外一个问题，就是历代往往会有一些易家仅凭己意妄自改删《周易》参合本的文字内容。如元代易家吴澄的《易纂言》，虽然篇次是依吕、朱本，但是，体例上有所不同，尤

^① 原载《福建师范大学学报》1989年第2期，第19—30页。本段主要参考该文中的观点。

其是多处改换了文字内容，甚至是把《文言传》的“子曰”都统统删除。由于宋元以来各种篡改本的广泛存在，所以到明代时《周易》的版本已经变得非常杂乱。

鉴于《周易》版本的多样化，笔者认为：研究智旭是选用何种《周易》版本作为解说的对象和依据，是我们进入《周易禅解》之时应该搞清楚的重要问题。为了解决这个问题，笔者根据比较历代各主要《周易》版本发现，智旭所选用的《周易》经传合编本与王弼参合本、孔颖达《周易正义》本、朱熹《周易本义》通行本大致相同。因为孔本是以王本为底本，所以一般是视为同一版本。朱本参合的形式虽然是沿袭王本，但在文字内容结构方面仍与王本有细微的差别。通过进一步仔细比较与王本、朱本的异同后发现，智旭所用的文本既参考了王本，也借鉴了朱本，可以说是对王本、朱本的改装本。之所以说是改装本，是因为其与王本、朱本之间都是大同小异。具体表现在以下五个方面：

（一）经传参合的体例，与王本、朱本相同。都是把《彖传》和《象传》的内容参合在《易经》的卦爻辞之中，安插的位置一样。最直接的判定依据是：王本、朱本的《彖传》、《大象传》、《小象传》在《坤》卦以下六十三卦中，都是相应地参合在每一卦辞、爻辞之后，惟独在《乾》卦是连在一起并置于卦爻辞之后。这种参合法是很独特的，而《周易禅解》也是如此。以此足以判定智旭仍旧依循王本和朱本的体制，即选用王弼所定的合编本。

（二）具体分卷与朱本完全不同，而与王本比较接近。《周易禅解》与王本容纳《周易》经传的文字内容都是九卷，而朱本只

有四卷。与王本大同小异：不同的是，王本把《乾》至《履》等十卦内容合成一卷，把《系辞下传》单独作一卷，而《周易禅解》把《乾》、《坤》两卦单独作一卷，把《屯》至《履》等八卦作一卷，把《系辞下传》以下的《易传》内容合成一卷；相同的是，卷三至卷八的构成完全一样。此外，两本的全部内容都是十卷，智旭附载一卷图说于《周易禅解》末尾，与王弼附载一卷《周易略例》于后，似乎此做法也极为相似。由此可以说明《周易禅解》所选用的《周易》底本与王本有比较密切的关系。

（三）文字内容的排列顺序与王本有差异，而与朱本较为接近。《周易禅解》与朱本在《系辞上传》紧接“《易》曰：负且乘，致寇致，盗之招也”之后，都是“天一地二……此所以成变化而行鬼神也”一段，而王本是“大衍之数五十……其知神之所为乎”一段。值得说明的是，朱本的做法乃是根据程颐《易说》，程颐以为《系辞传》“简编失次”，当作更移，所以就把古本的“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十”连同“天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”等文句都移到“大衍之数五十”之前。另外，《周易禅解》卷十的八幅易图，与朱本卷首前八幅易图的名称和排列顺序是完全一样的，但是有四图的画法略有差异。由此可以证明智旭在很大的程度上又是择取朱本。

（四）从文句的断句方面看，三本大部分是一样的，但略有差异。有时只与王本同，如《乾》九三爻辞“君子终日乾乾夕惕若厉无咎”，王本断作“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”，而朱本断作“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”；有时与王本、朱本

都不同，如《周易禅解·乾》用九爻辞“见群龙无首，吉”，王本断作“见群龙，无首，吉”，朱本断作“见群龙，无首吉”；有时只与朱本同，如《乾·文言》“元者善之长”，《周易禅解》与朱本都在“元者”后作断，而王本没有。

（五）《周易禅解》安置注解文字的部位，与王本和朱本也都有差异。最明显的区别是：王本和朱本对卦爻辞及其传文大多是逐句加以注解，主要是解爻辞而很少解爻辞之《象》，而《周易禅解》主要是把爻辞及其《象》合并在一起再解说，有时又是分开的；尤其是对《系辞传》，朱本是上下各分成十二章，王本没有分章，《周易禅解》也没有分章，但是解说的段落起止与朱本却相当接近，可见其仍留有由朱本改装的痕迹。

综合以上情况来看，智旭在选用版本方面更有可能是直接以朱本作为底本，然后再参考王本和其他本，所以说是改装本。智旭之所以选择王本和朱本来稍作改装，应该是有原因和目的的。智旭的选择，取决于他对《周易》文本的重视和对王弼合编本的肯定，他在《周易禅解》开篇时，就简要地叙述了《周易》的成书经过，并说：

古本文王、周公《彖》、《爻》二辞，自分上下两经。孔子则有《上经彖传》、《下经彖传》、《上经象传》、《下经象传》、乾、坤《文言》、《系辞上传》、《系辞下传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》，共名《十翼》。后人以孔子前之五传会入上下两经，而《系辞》等五传不可会入，附后别行，即今经也。

智旭的言外之意是“今经”虽经“后人”的以《易传》参合，但还是符合“古本”原意的，所以他也仍然依照参合本来做解说。智旭不排斥参合本，目的无非就是想借助一个好的版本真正全面地解说《周易》经传，使援禅解《易》的做法首先获得合情合理的文本依据。原因应该是传自王弼的合编本确实有很多优点：不但流传最久远、最全面、最权威的合编本，而且确实合编得相当全面、合理，既方便研习也便于解说；另外，合编本还是王弼援道注《易》的范本，可以说是援异说解《易》的成功尝试；更重要的是，合编本视经传为一体，与智旭对孔子《易传》的看法完全一致。所以，智旭选用王本，并模拟王弼解《易》的风格，既较好借题发挥《易》中之禅，又容易为广大学者所接受。从某种意义上说，依据王本和朱本而稍作改装的《周易禅解》，不但有取长补短、扬长避短的好处，更主要的是能与作者的思想更加契合。在一定程度上，也因此减少了教外学者的指责和非议。

二 结构：经传后面附《易》图

除序跋文之外，《周易禅解》的结构大致是这样的：《周易》上经分成四卷，下经分成三卷，《系辞》以下《易传》部分分成两卷，图说一卷。具体依次是：卷一解《乾》、《坤》两卦，卷二解《屯》、《蒙》、《需》、《讼》、《师》、《比》、《小畜》、《履》等八卦，卷三解《泰》、《否》、《同人》、《大有》、《谦》、《豫》、《随》、《蛊》、《临》、《观》等十卦，卷四解《噬嗑》、《贲》、《剥》、《复》、《无妄》、《大畜》、《颐》、《大过》、《坎》、《离》等十卦，卷五解《咸》、《恒》、《遁》、《大壮》、《晋》、《明夷》、《家人》、

《睽》、《蹇》、《解》、《损》、《益》等十二卦，卷六解《夬》、《姤》、《萃》、《升》、《困》、《井》、《革》、《鼎》、《震》、《艮》、《渐》、《归妹》等十二卦，卷七解《丰》、《旅》、《巽》、《兑》、《涣》、《节》、《中孚》、《小过》、《既济》、《未济》等十卦，卷八解《系辞上传》，卷九解《系辞下传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》，卷十包括解《河图》、《洛书》、《伏羲八卦次序》、《伏羲八卦方位》、《六十四卦次序》、《六十四卦方位》、《文王八卦次序》、《文王八卦方位》等八种图说。

纵观古今解说《周易》的著作，像《周易禅解》这样的篇章结构可以说是既完整又得体的一种。试论之，笔者认为《周易禅解》的结构具备三大优点：其一，把《乾》、《坤》两卦单独作为一卷。这种做法并不多见，杨万里《诚斋易传》是这样做的，但全书共有二十卷，其做法更多的是因为分卷较多而自然形成的，没有寓含太多的意味。大部分做法如王本把前十卦作为一卷，也有如朱本把上经三十卦只作一卷；也有一些是把《乾》、《坤》两卦各单独作一卷的，如杨简《杨氏易传》；把《乾》卦分成两卷的也有，如《童溪易传》。古人著述分卷，跟今日写书要编写章节，意思应该是一样的，既与表达的内容多少有关，也与所表达的意义相关。《系辞上传》说：“乾坤其易之蕴耶。”^① 智旭解说：“虽有三百八十四爻动静陈设……虽复触处指点，然收彼三百八十四爻大纲，总不出乾、坤二法。”《系辞下传》又说：“乾坤其

^① 按：笔者查考了不少前代的《周易》版本，发现此句各本都是作“乾坤其易之蕴邪”，惟独智旭《周易禅解》中都把各处的语气词“邪”改作“耶”；而在《灵峰宗论》里，成时法师又把智旭所有写作“耶”的语气词通通改作“邪”。这其中的原因，目前还很难查明。

易之门耶。”智旭解说：“有易理即有乾坤，由乾坤即通易理，如城必有门，门必通城。”可见，智旭把《乾》、《坤》两卦单独成卷，与他对此两卦意义和作用的深刻认识有密切关系。其二，卷二至卷八仍与王本相同。这种做法，既使各卷的比重趋于平均、合理，也使全书的结构显得紧凑、得体。值得重提的是，智旭基本上沿用王弼的分卷方式，说明他选择王本作底本确实是有所用心的。其三，卷十载录朱熹的几幅《易》图。按卷十图说末尾智旭所言“右图说有八，或与旧同，或与旧异，只贵遥通儒释心要而已，观者恕之，薄益敬识”，此卷所解说的八幅《易》图是“或与旧同，或与旧异”，但他并没有明言此“旧”具体是何时何人的作品。据笔者考证，此八图来源于朱熹《周易本义》卷首的“朱子图说”，与朱本最前面八幅《易》图的名称和排序完全一致，只是有些图画得不尽相同。与朱本全同的有四幅：《河图》、《洛书》、《伏羲六十四卦方位图》、《文王八卦次序图》。与朱本差异的也有四幅：1.《伏羲八卦次序图》。朱本是以外圆中方为模型的，其图是在一个圆圈内描述“太极一两仪一四象一八卦”的生化过程，是以圆圈内底部的空白表示“太极”之义；而智旭画的是以下圆上方为模型的，其图也是描述“太极一两仪一四象一八卦”的生化过程，但是以自制的同心三层黑白圆圈图（大致与《周易参同契》之《水火匡廓图》近似）作“太极”之图，然后由下往上依次画出三层长方形黑白图来表示两仪、四象、八卦的生成。2.《伏羲八卦方位图》。朱本图中对每一卦形符号都标明卦名、卦象、卦数（如乾一，天；兑二，泽），而智旭画的只标注八卦各自的卦名。3.《伏羲六十四卦次序图》。朱本是以底部长方形内的空白表示太极，而智旭画的是以一个空白圆圈来表示

太极，且在此“太极图”右下方画几个带有佛教标志的图（这些图形，金陵本与通瑞本不同）。4.《文王八卦方位图》。朱本在图中有标出东南西北，而智旭画的则没有标出。此外，智旭之图说与朱本还有一个明显区别是：两者解说图形的文字小同大异，但朱熹把图说放在卷首，智旭把图说作为一卷置于书末。对此，释通瑞在《较刻易禅纪事》中有解释说明：

大师解《易》既毕，方出图说，故并附于末卷。或有问曰：“紫阳《本义》，图说在前，谓圣人作《易》精微之旨，全在语言文字之先，今胡得倒置耶？”大师答曰：“圣人悟无言而示有言，学者因有言而悟无言，所以古有左图右书之说，何倒之有？且文字与图，皆标月指耳，不肯观月，而争指之前后，不亦惑乎？”

由此可见，智旭既沿用又修改朱熹《周易本义》中载录的几幅《易》图，并与其放置的地方完全相反，乃是有明确意图的：特地附《易》图于书末，并非重视图书之学，“只贵遥通儒释心要而已”，进一步解说了《易》图涵蕴之数理也是与禅理相通的；而把沿用的图说置于书末，并非无意倒置，而是特意以此方式来说明“圣人悟无言而示有言，学者因有言而悟无言”和“文字与图，皆标月指耳”等佛理，让人进一步认识《易》图的深刻含义。进而论之，智旭对《易》图的解说，也作为《周易禅解》全书结构的有机组成部分，无疑能使其所解释的对象更加全面，从而获得更有说服力的结论。

以上主要从宏观的角度来考察《周易禅解》全书的大致结

构，这样的框架结构与《周易》经传的文本有直接的联系。因此，通过与诸版本结构的相互比较之后，我们也能进一步了解智旭所依据《周易》版本的情况，尤其是对其改装权威流行版本而形成的新的特点能有更好的认识。在结构方面，还可以从微观的角度来考察其解说每一卦爻、每一传文所形成的结构特征，这样的篇章结构主要是跟其解说的体例和内容密切相关，所以我们拟结合后文的论述再加以分析说明。

三 体例：据卦爻辞传依次解说

在前文考察和比较《周易禅解》的版本及其所依据的《周易》文本中，实际上也是从大的方面探讨了该书文本的体例。以下主要是从小的方面分析该书的解说体例。经过研究发现，《周易禅解》作为解注《周易》的作品，不但比较严格遵守约定俗成的、规范的解释《周易》之条例，不凭空篡改经传文句而为说，而且在解说过程中，也相对严格按照既定的表达方式和体例格式，逐卦、逐爻地依次解说。具体表现在三个方面：

第一，各卦解说文字的段落分布之体例。智旭解说《周易》上下经各卦内容的文字一般分成九段，即依次解卦辞、《彖》、《象》、初爻辞及其《象》、二爻辞及其《象》、三爻辞及其《象》、四爻辞及其《象》、五爻辞及其《象》、六爻辞及其《象》。但也有些特例：（一）分成四段。唯有一例，即解《小畜》时，把六爻的爻辞及其《象》连在一起作一段解说；（二）分成八段。唯有一例，即解《剥》时，把卦辞和《彖》合在一起解说；（三）分成十五段。只有两例，即把六组爻辞及其《象》都分开解，如

解《屯》、《蒙》；（四）分成十二段。只有三例，如解《需》依次解卦辞、《彖》、《象》、初九爻辞、九二爻辞、九三爻辞、九三《象》、六四爻辞、六四《象》、九五爻辞、上六爻辞、上六《象》，而对初九、九二、九五这三爻辞的《象》都只列原文，不作解说；又如解《讼》也有类似情况，但此卦是初六、九四、九五的《象》不解；再如解《比》，其中初六、六二、六三、九五的《象》不解；（五）分成十段。只有两例。如解《师》，其中初六、六三、六四、六五、上六的《象》不解；又如解《坤》（不包括解《坤·文言》），因多了“用六”爻，故比一般的多一段解说词；（六）分成十四段。只有解《乾》，这是特例。因为合编本《周易》的《乾》卦体例与其余六十三卦不同，即先卦爻辞，后《彖》、《象》，且多了“用九”，所以其解说共十四段是这样分布的：解卦、爻辞分八段，解《彖》分成四段，解《大象》一段，解《小象》一段。从以上的分布情况来看，智旭所确定的解说段落之体例还是比较一致的。之所以会出现一些特例，是因为个别《象》辞未作解说引起的。为什么会出现“未解”现象呢？引发这种现象的主要原因应该有三种可能：一是“漏解”，即由于各种原因导致“疏忽”了；二是“误刻”，即排版雕刻时，因刻工的“疏忽”而把解说文字穿插在同一爻辞与《象》辞之间；三是“无误”，即不是“疏忽”所致而是特意使然。笔者认为第三种可能性最大，因为从这些“未解”的《象》辞内容来看，大多意思明了，或与爻辞雷同，或内含意义微弱，不作解说似乎也是可以的。不妨举例说明，如《需》卦，初九爻辞是“需于郊，利用恒，无咎”，《象》辞是“需于郊，不犯难行也。利用恒无咎，未失常也”，此《象》辞很显然意思明了；又如《讼》卦，九四爻

辞是“不克讼，复即命，渝安贞，吉”，其《象》辞是“复即命，渝安贞，不失也”，明显乃与爻辞雷同；再如《比》卦，初六爻辞是“有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有它吉”，其《象》辞是“比之初六，有它吉也”，与爻辞相比较而言，无疑内含的意义相当微弱。此外，我们还可以此思路来反观另一个现象问题：为什么智旭解《屯》、《蒙》两卦时，特意将爻辞与《象》辞都分开来解说？笔者认为，智旭这么做有三方面可能因素：一是这两卦在《乾》、《坤》两卦之后，所处的位置含义丰赡，值得认真、细致地解说。从其解说的文字来看，与后面各卦相比，确实是比较详尽的；二是这两卦在后六十二卦的最前面，智旭先以此两卦作为他解《易》的范例，说明用佛法完全可以解通《周易》的每一部分；而后面所采取的“合并”解法，大概是考虑到时间和精力的问题，所以“从简”。更重要的是，《象》辞是对爻辞的解说，具有相同的语义基础，合并在一块未尝不可。这应该也是智旭所能意识到的，所以他才会这么做；三是这两卦的爻辞与《象》辞都有一些区别，值得再行解说，以明其义理，如《屯》卦，六四爻辞是“乘马班如，求婚媾，往吉无不利”，其《象》辞是“求而往，明也”，两辞之间的差别值得分开解说；又如《蒙》卦，六四爻辞是“困蒙，吝”，其《象》辞是“困蒙之吝，独远实也”，两辞之间也是值得分别的。由此，笔者认为不能排除这样一种可能，那就是先把这两卦的《象》辞用佛法、佛理疏释，以作其援禅解卦爻辞的典型例证。当然，我们也不能排除有另外的可能。所以，对此还有待深入研究。关于解“《系辞》以下五传”的段落分布情况，后文解读文本内容时再作说明，此不赘述。

第二，各卦解说文字的表达形式之体例。在表达形式方面，解上经与下经有较大的差别，解上下经与解“《系辞》以下五传”也有明显的不同。先谈上经：解卦爻辞，从总的情况来看，较为多数是先用传统解《易》的思想条例，依经传文字作些阐释和发挥，然后再用其他的思想解说。至于是引用何种思想或何人、何书的解说，文中都一一注明，常用的标注如“佛法释者”、“约佛法者”、“约观心者”、“观心释者”、“佛法观心释者”、“约世道”、“约佛法”、“约观心”、“约佛法释六爻者”、“约位象人者”、“统论六爻”、“苏眉山曰”、“俞玉吾曰”、“《说统》云”、“《九家易》曰”等等，一般在每一卦都会出现“佛法释者”和“观心释者”，但最常用的还是“佛法释者”，有时每一段、每一爻都有，如解《屯》就是特例。从具体的情况来看，并没有形成一以贯之的体例，所以很难以某一卦的解说为例分析其表达形式之体例。因此，我们只能分成几个方面加以说明：一是解卦辞。有的先用传统方式疏释经文义理，后引用他人的《易》说再疏释，最后又以“佛法释者”进一步疏释，如解《屯》卦辞。有的是不作标注，直接把禅易思想合在一块解说，如解《乾》、《坤》、《需》卦辞。有的是先作传统方式依经文疏释，再依次分成“约世道”、“约佛法”、“约观心”三方面解说，如解《泰》、《蛊》、《大畜》、《离》。也有直接从三方面解说的，如解《履》、《否》、《大有》、《谦》、《随》、《临》、《观》、《噬嗑》、《贲》、《复》、《无妄》、《颐》、《坎》等卦辞。也有直接约世道、佛法、观心三方面后，又引用他人《易》说和作“观心释者”的，如解《同人》。也有的先约三方面再作传统方式疏释的，如解《豫》、《大过》。二是解《彖》辞。有的是不作标注，直接依原文作佛法解，如解《乾》、《蒙》、

《讼》、《小畜》、《随》、《蛊》、《临》、《噬嗑》、《贲》、《无妄》、《大畜》、《颐》、《大过》、《坎》。有的是先依原文作传统解法，后作标注“佛法释者”为解，如解《坤》、《屯》、《需》、《师》、《比》、《履》、《泰》、《豫》、《观》；有的是直接作“佛法释者”或“观心释者”为解，如解《否》、《同人》、《大有》、《复》；有的是先作不标注的合解，后引用他人的《易》说，如解《谦》、《离》；有的是与卦辞的解说合在一起，然后再约世道、佛法、观心三方面来解，如解《剥》。三是解卦辞之《象》。有的是不作任何标注而合解，如解《乾》、《坤》、《小畜》、《蛊》、《噬嗑》、《颐》、《大过》、《坎》、《离》；有的是先合解，后作“佛法释者”或“观心释者”，如解《屯》、《蒙》、《需》、《讼》、《师》、《比》、《同人》、《谦》、《临》、《贲》、《剥》；有的是直接作“佛法释者”或“观心释者”，如解《履》、《泰》、《否》、《大有》、《豫》、《随》、《观》、《无妄》；有的是先引他人《易》说，再作“观心释者”，如解《复》；有的是先合解，后引他说，如解《大畜》。四是解爻辞及其《象》。主要以合并的为例。有不少只依原文作传统方式解，不作标注，也不掺进佛法内容，如解《否》六二爻、《同人》六二爻；有的是不作标注的易佛合解，如解《大畜》卦六爻大多如此；也有不少是先合解，后作“佛法释者”或“观心释者”为解，如解《坤》六二爻；有的是先引他说，后作“佛法释者”，如解《坤》六三爻；有的是先合解，后引他说，如解《大有》六五爻；有的是只以他说作解，如解《谦》卦前五爻；有的是约多方面加以疏释的，如解《剥》卦六爻都是从“于世法”、“于佛法”、“于观心”、“别约得者”四方面解说的。解爻辞还有一个比较普遍的体例，就是在解第六爻后，再以“统论六爻表法”或

“约佛法释六爻者”等佛法的内容作一次小结，解《乾》是最全面的，其他的如解《小畜》、《泰》、《同人》、《大有》、《谦》、《豫》、《随》、《蛊》、《观》、《噬嗑》、《贲》、《无妄》等。

从以上分析情况来看，智旭解上经有三个突出特点：一是大量运用佛理佛法作解说，而且大多有另外加以标注说明；二是大量引用他人的《易》说直接作解说；三是援佛解《易》，虽以“佛法释者”为主，但其他的如以“观心释者”、“约世道”、“约观心”等的名目也相当多。这三大特点，也正是与解下经有较大区别之处。与解上经相比较而言，不仅解下经另加标注的情形大大减少，有加标注的也仅仅是作“佛法释者”和“观心释者”较多见而已，而且引用的他人《易》说也很少，只有十处左右；不仅不加标注的禅易合解的段落多，而且单纯作易理疏释的也非常之多。而从解《系辞》等五传的表达形式来看，主要是依传文的内容适当分段，然后逐段加以解说和发挥，解说都是采用合解的形式，大多不加标注，也不引他说，所以与解上下经所体现的形式特点是迥然不同的。有关解下经和“五传”的表达形式之体例情况，我们在下文解读内容时还会具体提及，此处不再赘述。

第三，各卦解说文字的义理疏释之体例。即阐解经传文字所含易理和佛理的各种条例。智旭阐解易理，主要是依循传统的解《易》条例。综观历代解《易》著作，常规的解《易》要例主要有：阴阳、八卦、六十四卦、卦爻辞、上下经、卦时、爻位、三才、当位与不当位、中、中正、乘、承、比、应、卦主、易图、太极图等等。我们在解读《周易禅解》时发现，智旭不仅大量沿用这些常规的要例阐发义理，而且运用得相当熟练和到位。如解《革·六二》曰：“阴柔中正，为离之主，得革物之全能也。革必

已日乃孚，而上应九五，得其嘉配，故征吉而无咎。”又如解《兑·初九》曰：“刚正无应，和而不同，得兑之贞者也。无私，故未有疑。”此外，偶尔也援引儒家经典、前人《易》说、《易传》文句、历史故事等疏释易理。智旭阐解佛理，也形成了相对固定的解说条例。如解《乾》六爻运用了“统论六爻表法”；又如约佛法作解释时，常以“全性起修，全修在性”、“随缘不变，不变随缘”、“自利利他”、“除恶积善”、“行善积德”、“一即一切，一切即一”、“六即行位”、“万法唯心，法界一如”等佛学思想作为解说的标尺和钥匙；再如约观心作解释时，常以“理智一如”、“寂照不二”、“止观并行”、“定慧等持”、“福慧互严”、“权实并重”、“性修交彻”、“智慧相应”等相互关系的平衡与稳定来衡量和解说每一卦爻的禅学思想。此外，偶尔也引用佛教经典、佛门状况、修行实践等阐发佛理。智旭在阐发禅易相通思想时，也运用了大量的相通条例，如解《乾》卦辞认为“乾”者是“在性为照，在修为观”，解《乾》六爻时，认为佛教的“六欲天”、“三界”、“六道”、“十界”、“六即”都可与六爻相匹配；解《乾·文言》时，认为“卦言其体，爻言其用；卦据其定，爻据其变”，解《系辞上传》时，认为“乾即照，坤即寂；乾即慧，坤即定；乾即观，坤即止”；解《姤·彖》时，认为“刚是性德，柔是修德”、“刚是妙观，柔是妙止”等等。总而言之，智旭在解《易》过程中，仍形成了一套自己的解释条例。

通过以上三方面的分析，我们可以得出一些结论：智旭解《易》的体例尽管较为复杂多变，但还是比较规范、统一的。由此可见智旭对解《易》的体例相当熟悉，也可说明他确实是一个懂得做学问的好手。智旭如此用心安排全书的体例，出发点应该

是为了便于解说，也便于读者阅读，根本目的应该是使所解说的内容更真实、更有说服力。从某种意义上说，《周易禅解》所体现的形式特征，既能够避免《易》学家们的挑剔和指责，也为后代留下了一个好的《周易》文本，尤其是能为后世以禅解《易》树立一个好榜样。

第二节 《周易禅解》的主要内容

《周易禅解》全书凡十卷：书前有《自序》一首，书后附《易解跋》一篇，卷一至卷七解上、下经六十四卦，卷八、卷九解《系辞》以下五传，卷十附《图说》八篇。从大的方面看，《周易禅解》包括解经和解传两大内容，解经注重疏通每卦、每爻的义理、旨归，解传则侧重对孔子的解《易》思想进行发挥和延伸。从小的方面看，《周易》六十四卦、三百八十六爻各有所含的义理，《周易禅解》作为一部以佛理全面解说经传的著作，也是包含了相对等的解说内容。本节以该书文本内容作为解读对象，从大小两方面较为具体地归纳和阐述智旭所解的各卦、各传的主要内容，并侧重于归纳该书以禅解《易》的思想内容。文中尽可能援引书中的原文，来凸现全书各部分的实际内容。

一 上经：侧重以佛理解《易》

《周易禅解》的“上经”部分，从卷一到卷四，实际上包括解说上经卦爻辞及“参合”其中的《彖传》、《象传》、《文言传》

等内容，以下主要依卷次、卦次分别对其主要内容进行归纳和摘要。

卷一解《乾》、《坤》两卦。解《乾》卦，对卦爻辞的解说只是运用义理条例作常规的疏释，侧重于“统论六爻表法，通乎世、出世间”和借助该卦的《彖》、《象》、《文言》诸传文字申发“乾道即佛性”的道理。具体而论，有四方面内容。（一）解六爻及“用九”。文中在以六爻约三才、天时、欲天、三界、地理、方位、家、国、人类、一身、一世、六道、十界、六即等事类进行对比、互通之后，认为“以要言之，世、出世法，若大若小，若依若正，若善若恶，皆可以六爻作表法。有何一爻不摄一切法，有何一法不摄一切六爻哉”。在此结论的基础上，紧接着就开始约佛法、修德、通塞释《乾》之六爻，并得出“龙乃神通变化之物，喻佛性也”、“阳为智德，即是慧行”等结论。（二）解《彖传》。文中首先一一指出孔子《彖传》四方面内容，分别是“以显性德法尔之妙”、“显圣人以修合性而自利功圆”、“以显性德本来融遍”、“显圣人修德功圆而利他自在”。然后，认为此一传的宗旨“乃孔子借释彖、爻之辞，而深明性修、不二之学”，论说的主要依据是“以乾表雄猛不可沮坏之佛性，以元亨利贞表佛性，本具常乐我净之四德”和“此常住佛性之乾道，虽亘古亘今不变、不坏，而具足一切变化功用，故能使三草二木，各随其位而证佛性”等。（三）解《象传》。文中首先指出“六十四卦《大象传》皆是约观心释，所谓无有一事一物而不会归于即心自性也”、自强不息是“以修合性”。然后，直接以佛法“性修之德”释解六爻之《小象传》。（四）解《文言传》。文中首先认为“《乾》、《坤》二义明，则一切卦义明矣，故特作《文言》一传以

申畅之”，进一步说明此《文言》既明性德又明修德，以显、以修合性，所以通篇解说是“前约仁义礼智以释元亨利贞，今更申明四德一以贯之，统惟属乾，而非判然四物也”，后以“佛性常住之理名为乾元”申明其中所含“全性起修，全修在性”之理。

解《坤》卦，很少作常规的疏释，主要约观心和佛法阐明《坤》卦中所蕴涵的易理与佛理。具体而论，有三个方面内容。（一）解卦辞及其《彖》、《象》二传。文中依次认为“君子之体坤德以修道也，必先用乾智，以开圆解，然后用此坤行，以卒成之”、“乾、坤实无先后，以喻理智一如，寂照不二，性修交彻，福慧互严”、“今法地势以厚积其德，荷载群品，正以修合性之真学也”，总起来看，是以比照《乾》、《坤》二义来说明性修不二之学理。（二）解爻辞及其《象传》。此部分把每一爻辞及其《象传》连在一起，分成七个段落说解（因《坤》卦多“用六”爻）。主要以阴阳动静之爻变说疏解爻辞之义，而以“世、出世间禅法”通融《象传》以修合性之理。文中认为“《乾》之六爻兼性修而言之，《坤》之六爻皆约修德定行而言”，而《坤》之六爻一一说明了“定与慧”、“性与修”、“戒与律”等相互作用之妙理。（三）解《文言传》。文中借《文言》之辞阐述“禅与智”、“善与恶”、“德与顺”、“自利与利他”、“阴与阳”、“动与变”、“君子与小人”、“四果与四德”等相互关系，认为“所以于禅开秘密藏，了了见于佛性而无疑也”，并在文末作了总结和发挥，指出：“阴阳各论善恶，今且以阴为恶，以阳为善。善恶无性，同一如来藏性……善恶不同，而同是一性。如玄黄不同，而同是眼识相分。天地不同，而同一太极。又如妍媸影像不同，而同在一镜也。若知不同而同，则决不敌对相除而成战。若知同而不同，则决应熏

习无漏善种以转恶矣。”总体来看，这部分主要还是以《文言》之义来通融佛法修禅之理，进一步说明“佛性”同于“易理”。

卷二解《屯》至《履》等八卦。主要借修禅入门之道理阐明此八卦之易理。解《屯》卦，分成十五个段落详细解说（即有十五段解说文字），既重视疏解此卦爻辞之义，又注重以佛法融通此卦《彖》、《象》传文蕴含之理，文中主要释论“一念初动之屯”，把“屯”之“初成、初生、初难”之义喻为“无明”，说明刚刚修禅之人，也应体“屯”处初生之艰难，“欲修禅定，须假智慧”、“由其正慧为主”、“从次第禅门修证功夫”、“但不能顿超，必备历观练熏修诸禅，方见佛性”，不可“贪著味禅”，亦“不待禅定功夫，而求智慧师友”，而必须以“中正之慧”来“断惑”，方可“速出生死”而至“大乘”。解《蒙》卦，亦分成十五个段落，但前详后略，侧重于发“蒙”之道，以说明学道、修禅之法：“须赖明师良友”“为其解粘去缚”、“以正道养之”，方能明“慧必与定平等”；若处“蒙”之时，“不中不正，则定慧俱劣”、“利使一发，则善根断尽”。解《需》卦，分成十二个段落，解说较为简略，侧重于对卦辞及其《彖》、《象》的疏释和发挥，认为以正养“蒙”之法，还“必需其时节因缘”，“不妄动以自陷”，还应“善巧安心止观，止观不二，如饮食调适”；解六爻辞及其《象》，引温陵郭氏之说解此六爻依次如颜子、孔子、周公、文王、帝尧馆甥之需、仁杰之结交五虎，并相应以佛法释六爻之象，犹如“智慧定力”迎战“烦恼魔军”的过程，侧重于通融“一心三观”之佛理。解《讼》卦，分成十二个段落，侧重解卦辞及其《彖》、《象》，由“夫善养蒙之道，以圆顿止观需之而已。若烦恼习强，不能无自讼之功。讼者，忏悔克责，改过迁善之谓

也”，阐明修禅之“讼”乃起于“一念不能慎始，致使从性所起烦恼，其习渐强而违于性”；解六爻时，旨在说明处“讼”之时要“善于自讼”：“改悔作忏”、“处卑思过”、“谨守常规”、“因取相忏”、“刚健中正”、“改不再犯”，才“不至于相讼”。解《师》卦，分成十个段落，解卦辞时，认为“蒙而无过，则需以养之；蒙而有过，则讼以改之。但众生烦恼过患无量，故对破法门，亦复无量。无量对破之法，名之为师，亦必以正治邪也”。通过疏释六爻的义理申发各种修禅的对治方法，认为“正当用对治时，或顺治，或逆治，于通起塞，即塞成通，事非一概”、“止用善法，不用恶法，悦不简邪存正，简爱见而示三印、一印，则佛法与外道几无辨矣”。解《比》卦，分成十一个段落，明以“约观心者”、“约佛法者”、“佛法释者”、“观心释者”解说的有十三条，援引大量佛法，以通融处“比”之易理，阐明“善用对破法门，则成佛作祖”、“观所修行，全性起修，全修在性”、“不顺正法门者则凶”、“但须内修深定，又通教界内巧度，与圆教全事即理相同，但须以内通外”、“但须发菩提心，外修一切差别智门，又别教为界外拙度，宜以圆融正观接之”、“觉意三昧，随起随观”等禅理。文末对“从屯至此六卦”之禅理也作了小结，进而指出：“圣人《序卦》之旨，不亦甚深也与。”解《小畜》卦，分成四个段落，前三段是解卦辞及其《彖》、《象》，认为遇阻滞之境“如道品调适之后，无始事障偏强，阻滞观慧，不能克证”，“然当此时，虽不足畏，亦不可轻于取功，亦不可易于取效”；后一段是把六爻辞及其《象》合在一起解说，认为“时当小畜，六爻皆有修文德以来远人之任者也”、“修正道时，或有事障力强，须用对治助开。虽用助开，仍以正道观慧为主”。解《履》卦，

分成九个段落，侧重于以“柔履刚”之易理申发“以定发慧”、“以修合性”之佛理，认为“此卦以说应乾，说即柔顺之谓也”，只有“刚健中正”“定慧相济”而善于处“履”，才能“决定证于佛性”、“复吾本有之性，称吾发觉初心”。

卷三解《泰》至《观》等十卦。主要是借修禅小有成就时，如何克服魔障的佛理申发此十卦之易理。解《泰》卦，分成九段，主要以处“泰”之道通融修禅“安忍强软二魔”之理，认为法门通泰之时，“深明六即，不起上慢，而修证可期”，应“内具阳刚之德，而外示阴柔之忍；内具健行不息之力，而外有随顺世间方便；内合佛道之君子，而外同流于九界之小人”；而“欲安忍强软二魔，须借定慧之力”。解《否》卦，分成九段，主要以处“否”通“泰”之易理说明修禅“安忍二魔之后”如何克服“顺道法爱”而继续前进，认为此时“必念念安不忘危，存不忘亡，治不忘乱”，以“阳刚智德”克服“顺道法爱”的侵扰。解《同人》卦，分成九段，主要以处“同人”应“同诚”之道理说明修禅“既离顺道法爱”如何与人“同证佛性”，认为“初入同生性，上合诸佛慈力，下合众生悲仰”、“既证佛体，必行佛德，以度众生”、“以度众生，惟以佛知佛见，示悟众生”，并指出：“六爻皆重明欲证同人之功夫也。夫欲证入同人法性，须借定慧之力，又复不可以有心求，不可以无心得，所谓时节若到，其理自彰。此修心者勿忘勿助之要诀也”；解《大有》卦，分成九段，为说明修禅“证入同体法性之后”如何继续“扬善除恶”、“化道大行”，文中以“约果后垂化”和“约秉教进修”二义通融“大有”六爻之深意。解《谦》卦，分成九段，文中解说六爻辞及其《象》直接援引苏眉山的言《易》之说，文末又以“约佛果八相”

和“约内外四众”二义疏通处“谦”六爻之佛理，主要说明修禅“法道大行之后”应该“不自满假，仍等视众生，不轻一切”、“平等施以佛乐，不令一人独得灭度”。解《豫》卦，分成九段，主要是以处“豫”时，应“顺以动”之理，说明修禅“初得法喜乐者”如何“摄受众生”、“生善灭恶”、“自利利他”，文末有以“佛法释者”和“约位象人者”来疏通“豫”之六爻所寓示之佛理。解《随》卦，分成九段，主要以“与时偕行”之“随”理，说明修禅“既得法喜”如何“随顺诸法实相”，文中认为“既合本源自性，上同往古诸佛，则必冥乎三德秘藏，而入大涅槃也”、“惟须笃信出世正道，则心事终可明白”。解《蛊》卦，分成九段，以除弊治乱之“蛊”义和谨始慎终的“治蛊”之道，说明修禅至“天人胥悦，举世随化”之时，如何“发大勇猛”、“上求下化，悲智双运”以“救弊起衰”，文中认为“出世救弊之要，终藉慧力”，“然必精厉一番，方使慧与定等而终吉”。解《临》卦，分成九段，以仁柔的“临民”之道说明修禅“化道复行”“去其禅病”之后，如何继续“进断诸惑”、“反观忧改”、“以修合性”、“乘势取进”，文中指出：“除弊宜威折，化导宜慈摄”、“去恶宜用慧力，入理宜用定力”。解《观》卦，分成九段，侧重于解《彖》和“约佛法”、“约观心”释六爻，以“中正以观天下”之易道说明修禅至“正化利物”、“进修断惑”之后，如何“假妙观”而“遍观法界众生”，文中指出：“世法则臣民为下，佛法则九界为下，观心则一切助道法门等为下。天之神道即是性德，性德具有常乐我净四德而不忒。”

卷四解《噬嗑》至《离》等十卦。主要是以修禅大有成就之时，如何对治禅病的佛理解说此十卦之易理。解《噬嗑》卦，分

成九段，主要以“观心释”为主，侧重以处“噬嗑”应守“柔中上行”之道，说明修禅“僧轮光显之时”应以正教对治“有犯戒者”，“妙观现前”之际应“随其所发烦恼业病魔禅慢见等境，即以妙观治之”。文中认为“于所发之境，善用不思議观以治之”，即应以正定正慧来治之。解《贲》卦，分成九段，侧重以处“贲”时应“文质互资”、“以德自责”之义，说明修禅“治罚恶僧之后”应“增设规约”，“境发观成之后”应使“定慧庄严”的道理。文中认为“世法、佛法当此之时，皆不必大有作为，但须小加整饬而已”，于观心者应“定慧相济”、“寂而常照，照而常寂”、“以修合性”、“十界全归一心”。解《剥》卦，分成八段，于卦辞及其《彖》分别约世法、佛法、观心三种疏释其义，认为“约观心”有得边与失边二义都可为解，而论六爻时，主要以“别约得者”来解；侧重以“顺而止之”的处“剥”之道，说明修禅“定慧庄严之后”，如何随顺其剥而使“皮肤脱尽，真实独存”。文中认为此卦“约观心，则修善断尽，惟一性善从来不断”、“于观心为剥无一切因果”。解《复》卦，分成十段，主要以“正气回复，生机复发”之情状比喻“佛性复见，法体复立”之情形，说明修禅至“剥荡一切情执”之后，应“复立一切法体”。文中认为，此时宜“从空入假”、“以善化恶”、“充此一念菩提之心”、“但观现前一念之心，而未可遍历阴界入等诸境以省观也”。解《无妄》卦，分成九段，侧重以“不可妄为”之义，说明修禅“复其本性”之后，仍应依此“真诚无妄”而使“真穷惑尽”。文中指出：“然世、出世法，自利利他，皆须深自省察，不可夹一念之邪，不可有一言一行之眚”、“既称性起修，必须事事随顺法性，倘三业未纯，纵有妙悟，不可自利利他”。文末

“佛法释者”又指出：此卦“六爻皆悟无妄之理，而为修证者也”。解《大畜》卦，分成九段，侧重以处“大畜”时，应“畜其德”之理，说明修禅至“从迷得悟，复于无妄之性”之后应“广积菩提资粮”。文中认为“世、出世法，弘化进修，皆必以正为利，以物我同养为公，以历境练心为要”。解《颐》卦，分成九段，侧重以“养正则吉”的处“颐”之道，说明修禅“菩提资粮既积”之后还要善于自养以“长养圣胎”、“以利群生”、“自利利他”。文中认为，此卦六爻依次如修证佛法之“乾慧外凡，不宜利物”、“时证盲禅，进退失措”、“六群乱众，磊失轨范”、“贤良营事，善为外护”、“柔和同行，互相勉助”、“证道教授，宰任玄纲”六个层次。解《大过》卦，分成九段，侧重以“防微杜渐”、“刚柔相济”的拯治“大过”之道，说明修禅至“功夫胜进而将破无明”时“所宜善巧用心”而使“定慧相济”。文中认为，此卦六爻依次如修证佛法之“定有其慧”、“慧与定俱”、“纯用邪慧”、“慧与定俱，但恐夹杂名利之心”、“慧力太过”、“正定无慧”六种情形。解《坎》卦，分成九段，侧重以处“坎”时，应信守“中实有孚”之道，说明修禅至“从化多而有漏起”、“慧力胜而夙习动”之时，应“深信一切境界皆唯心所现”、“因定发慧”方能济“魔事必作”、“境发必强”之险。文中指出：“惟在吾人善用险，而不为险所用，则以此治世，以此出世，以此观心，无不可矣”、“习坎之象，乃万古圣贤心法。此正合台宗善识通塞，即塞成通之法，亦是巧用性恶法门”。解《离》卦，分成九段，侧重以处“离”应守“柔顺中正”之道，说明修禅“魔扰之时，必丽正教以除邪”、“境发之时，必丽正观以销阴”之理。文中指出：“吾人重明智慧，亦必丽乎性德之正，则自利既成，

便可以化天下矣。夫智慧光明，必依禅定而发，禅定又依理性而成。”

智旭在卷五解说下经《咸》卦之前，着重对上、下经的佛法内容及其相互关系作了简明扼要的概括，指出：“上经始《乾》、《坤》而终《坎》、《离》，乃天地日月之象，又寂照定慧之德也，是约性德之始终。下经始《咸》、《恒》而终《既济》、《未济》，乃感应穷通之象，又机教相叩，三世益物之象也，是约修德之始终。又上经始于《乾》、《坤》之性德，终于《坎》、《离》之修德，为‘自行’因果具足。下经始于《咸》、《恒》之机教，终于《既济》、《未济》之无穷，为‘化他’能所具足。此二篇之大旨也。”即认为《周易》上经的旨归重在“自行”，下经重在“化他”。通过前面对《周易禅解·上经》文本内容的解读，我们发现智旭对上经部分的解说，确实是重在以修禅“自行”、“自利”之理解说各卦各爻的义理。如果再结合这部分所列举的大量关于佛理通易理的具体例子，我们可以清楚地发现，智旭在这部分的解说中有较明显的以佛解《易》之倾向。因此，我们认为该部分内容乃是侧重以佛理解《易》，来解说佛与《易》的互相融通。

二 下经：侧重以《易》解佛

《周易禅解》的“下经”部分，从卷五到卷七，实际上包括解说下经卦爻辞及“参合”其中的《彖传》、《象传》等内容，以下仍依卷次、卦次对其主要内容进行归纳和摘要。

卷五解《咸》至《益》等十二卦。主要通过申发此十二卦之易理阐明和贯通修禅“日进于自利利他之域”所应遵循的佛理。

解《咸》卦，分成九段，以处“感”之时“感之与应皆必以正”，说明修禅至“众生诸佛之相叩”、“境智之相发”之时，应“定慧齐平，得感应之正道”以“善始善终，证于究竟”。文中解六爻侧重阐发“寂然不动，感而遂通”之妙理。解《恒》卦，分成九段，文中没有明以“佛法”或“观心”来通融易理，主要以体“恒”之道，“依逗机之妙而论常理”，侧重于悟解“常与无常”之理。解《彖》时指出：“始既必终，终亦必始，始终相代故非常，始终相继故非断，非断非常，故常与无常二义俱存”。解《遁》卦，分成九段，文中几乎没有以“佛法”和“观心”作解说，主要以处“遁”之时宜守“以退为进”、“与时偕行”、“刚健中正”、“随其德位以为进退”之道，阐发该卦六爻所含的义理。解《大壮》卦，分成九段，都较为简略，主要是借助《彖》“大壮利贞”的道理加以解说六爻，侧重于阐发处“大壮”之时，不可“恃才德而妄动”、“恃其大以为正”、“恃其壮以为大”、“恃其正以为壮”、“好刚任壮”等义理，很少作佛法方面的融通。解《晋》卦，分成九段，主要是以处“晋”之时，应体“柔进而上行”之道，说明“进于自利利他之域”时，应继续“妙观察智”、“增长称性功德”以“证见法身理体”，“定有其慧”以使“根本实智光明，破无明住地出”，方可“功德智慧，重重增胜也”。解《明夷》卦，分成九段，解《彖》主要是以处“明夷”时，应体“文明柔顺”之德，说明“烦恼恶业，病患魔事，上慢邪见，无非圆顿止观所行妙境”。文中解六爻侧重阐明“用晦而明”之易理，没有与佛理相融通。解《家人》卦，分成九段，主要是以处“家人”之治家正道，说明“禅定持心”的道理，文中指出：“观行被魔事所扰，当念唯心。唯心为佛法之家，仍需以定资慧，以

福助智，以修显性。”文中以佛法解六爻依次如“即是增上戒学”、“即是增上定学”、“即是增上慧学”、“即原因善心发”、“正因理心发”、“了因慧心发”。解《睽》卦，分成九段，所解较详，由卦辞“睽，小事吉”引申出“出世禅定，世间禅定，一上一下，所趣各自不同，圆融之解未开，仅可取小证也”，由《象》“君子以同而异”引申出“惟根本正慧，能达以同而异，故即异而恒同，否则必待定慧相资，止观双运，乃能舍异生性入同生性耳”。文中解六爻也侧重于阐发“以同而异”之义理，并指出：“统论六爻，惟初九刚正最善济睽，余皆不得其正，故必相合乃有济也”。解《蹇》卦，分成九段，主要阐释济“蹇”之难，须“反身修德”、“修德以待时”之理，文中指出：“惟正道能出蹇”、“蹇之时用，即全体大《易》之时用也”。解《解》卦，分成九段，解卦辞时，由“舒解蹇难”之后“唯来复于常道而已”，引申出“观心修证，只期复性，别无一法可取著也”。解《象》侧重于以“兼修禅定”、“万行显发”、“舍正观名”、“证于法身”、“说法不虚”、“性修融合”等心法解说，并指出：“非佛菩萨何能用此解之时哉。”解六爻除了以常规条例疏释外，还以“观心释”统论其义，认为“六三即所治之惑，余五爻皆能治之法也”。解《损》卦，分成九段，主要是以处“损”之时，应“有孚”、“偕时”方可致“益”的易理，说明观心“惑既治矣”如何“增道损生”的佛理，认为此时应“信佛界即九界”、“知九界即佛界，故不动九界而利往佛界，不坏二谛而享于中道也”。解六爻只阐易理，未解佛理。解《益》卦，分成九段，解卦辞时，认为“增道损生，则日进于自利利他之域，此观心成益也”。解《象》时，认为“益即全体乾、坤，全体太极，全体易道，其余六十三卦无

不皆然，圣人姑举一隅，令人自得之耳”，并以佛法加以疏释，如以“种而熟，熟而脱，番番四悉”疏释《彖》辞“与时偕行”；解六爻时侧重于阐发“损益盈虚”之易理。

卷六解《夬》至《归妹》等十二卦。主要通过申发此十二卦之易理阐明和贯通修禅至“决断余惑”时应该“自养养他”的佛理。解《夬》卦，分成九段，主要把“夬”之义“决断”与佛法“断惑”之理联系起来说解。文中以佛法解卦辞时，认为“损己利他，化功归己，决当进，断余惑，证极果也”、“体惑法界，即惑成智”。解《彖》侧重于申发处“夬”时“应以德化，不应以力争”的道理，并以此来解六爻。解《姤》卦，分成九段，解卦辞时，以佛法“决断余惑而上同诸佛者，必巧用性恶而下遇众生”疏释“姤”之“相遇”义。解《彖》时侧重于阐发处“姤”之时应“以柔遇刚”、“刚遇中正”的道理，并指出：佛法“刚是性德，柔是修德，以修显性”、“刚是妙观，柔是妙止，从止起观”、“刚是智慧，柔是禅定，因定发慧”都名“柔遇刚”。解六爻即以“性与修”、“智与禅”、“定与慧”之佛法作为说解的论据。解《萃》卦，分成九段，认为“萃”之义“相聚”，包含有“宜俭则俭，宜丰则丰，可往则往，可来则来，皆所以顺天命而观物情耳”之理；解六爻主要依据《彖》所揭示该卦之易理“刚中而应”作疏释，没有作佛法方面的比附。解《升》卦，分成九段，文中没有以佛法加以疏释，主要以常规的条例解释卦爻辞及其传文的义理，侧重于阐发处“升”时，应“顺德合志”、“刚中而应”之易理。解《困》卦，文中没有以佛法加以疏释，主要以“刚既被淹，水漏泽枯”来解“困”之象，侧重于阐发“同济时困”时，应“躬行实德”、“刚中合德”之易理。解《井》卦，分

成九段，解卦辞时，主要以“知井无得丧，则知性德六而常即；知人有得丧，则知修德即而常六”阐明《系辞下传》所言“井，德之地也”、“井以辨义”之佛理。解《彖》时，侧重于以佛法疏释“井养而不穷”之义理，指出：“水轮含地，故凿地者无不得水，喻如来藏性具一切阴界入等，故观念阴界入者无不得悟藏性，但贵以妙止观力深入而显发之。藏性一显，自养养他，更无穷尽也。”以佛法解六爻依次如“理即佛”、“名字即佛”、“观行即佛”、“相似即佛”、“分证即佛”、“究竟即佛”等六个层次。总体上是申发处“井”时，要“全性起修”的道理。解《革》卦，分成九段，解卦辞以“犹火之煅金”明处“革”之道，认为“此‘革’之道，即乾坤之大道，大亨以正者也”。解《彖》侧重于明“革而信之”、“革而当”等传文的义理。解《大象》主要由“治历明时”申发佛理，如认为“时无实法，依于色心分位假立。心无形象，依色表见”、“故知时惟心现，无在而无所不在”等。解六爻主要是阐解体“革”之义理，几乎不作佛理的疏释。解《鼎》卦，分成九段，解卦辞时，由“鼎”之象引申出“此陶贤、铸圣、烹佛、炼祖之器也”。解《彖》义理的同时，进一步阐明处“鼎”之道乃“圣贤佛祖自陶自铸、自烹自炼之道”。解《大象》重在明“德以正其位则命凝”之理。解六爻仅疏释易理而已，重在明“鼎”之用。解《震》卦，分成九段，解卦辞时，以“震”为“主重器之长子”，主要是以此长子处“震”之“初动”至“大变”的过程来疏释卦辞之义，并以佛法“心”之动发过程来加以解释。解《彖》重在阐发处“惊远惧迩之变”时应凝神应变而“以为祭主”的道理。解《象》重在阐发“恐惧修省”的义理，认为“孔子迅雷风烈必变”乃是指“与天地合德，变则同

变，亦非忧惧”，故能“复通”。解六爻主要是阐发易理，认为此卦“六爻皆明恐惧修省之道，而德有优劣，位有当否，故吉凶分焉”。解《艮》卦，分成九段，解卦辞作了详尽的疏释，侧重从“动与止”、“面与背”申发处“艮”之道。解《彖》侧重阐发“动静以时，无非妙止”的道理。解《象》主要由“思不出其位”引申出“位位无非法界”、“知离此现前之位，别无一法可得”、“不出位而恒思，则非枯槁寂灭”、“一切旋转乾坤事业，无不从此法界流”、“一切位天育物功能，无不还归此法界”等佛理；解六爻侧重阐发“随心而为行止”之理。解《渐》卦，分成九段，解卦辞以“事禅次第”之佛法阐释“渐进”之道。解《彖》侧重于申发“进得位”、“进以正”之义理，并提出“止者，动之源，设无止体，则一动即穷”。解六爻侧重阐发处“渐”之时应“自厉自养”、“养道以待时”、“守正以配”、“超然物外”等易理。解《归妹》卦，分成九段，解卦辞以“修次第禅”应“摄世间事定而归佛法正慧”之佛法来比释“归妹”之义。解《彖》重在通融“观心”，由体“归妹”之道得出：“观心用妙定妙慧，不妨用次第诸禅助神通”、“观心名为助道，实在味禅”、“定舍慧而独行则必得凶”、“定久习而耽着则无攸利”等禅理。解《象》时通过讲述“昔有贤达，年高无子，誓不取妾”的故事，阐说“永终知弊”的易理，以明“观心”应守“定慧均平之道”。解六爻主要是疏释字词所含的义理，侧重阐发人生要“修阴德”、“重积德”的道理。

卷七解《丰》至《未济》等十卦。主要通过解说此十卦之易理进一步说明和贯通修禅观心各次第所应重视的佛理。解《丰》卦，分成九段，解卦辞以“观心有事禅助道则丰”比释致“丰”

之道。解《彖》重在明处“丰”时，应“明以动”、“勿忧”、“与时消息”等易理。解《象》主要以“折狱如电之照，致刑如雷之威”之喻作解。解六爻主要是以“柔中合德”之道来疏释各爻之义理。解《旅》卦，分成九段，解卦辞重在疏释“旅贞吉”之理。解《彖》重在阐发“旅之时义”，并以佛法相释。解《象》时，认为“观心”应体“旅”之“明慎”而“念起即觉，觉即推破，不堕掉悔也”。解六爻重在阐发处“旅”时应“阴柔中正”、“善与其下”、“以人合天”等义理。解《巽》卦，分成九段，解卦辞由“巽”之“顺”义申发“观心”之理，即“增上定学，宜顺于实慧以见理”。解《彖》重在阐解其“柔皆顺乎刚”之义理。解《象》主要以“君子之德风”为解“申命行事”之义；解六爻重在阐发“德位相称”的处“巽”之道，并以佛法释六爻依次如：世间事禅、空慧、乾慧、出世间禅、中道正慧、邪慧。解《兑》卦，分成九段，主要依经传文句阐发其所含的易理，侧重于阐发处“兑”喜悦之时，应“刚中而柔外”、“诚内形外”等义理。解《涣》卦，分成九段，主要是侧重阐发处“涣”悦散之时，应“刚中”、“柔外”而“自悦悦他”的易理，文末合六爻而言其理，指出：“九二如贤良民牧，承流宣化；六四如名世大臣，至公无私；九五如治世圣王，与民同乐；上九如何傅司徒，教民除害；初因此而出险，既拔苦得乐故吉；三因此而忘我，既远害必兴利故无悔也。”解《节》卦，分成九段，解卦辞主要以“不涸不溃”解“节”之义理。解《彖》侧重阐明处“节”时能“得中则不苦”而“通而不穷”之易理。解《象》侧重阐发“过与不及”与“不奢不俭”之理。解六爻主要从“节”之“时节”、“节制”二义为解，以“当位”、“得中”之理说解。解《中孚》卦，

分成九段，解卦辞主要由“孚者，感应契合之谓；中者，感应契合之源”阐发“由中而感，故由中而应”的道理。解《彖》作了极为详尽的疏释，侧重于阐释“中孚”之“心”“乃应乎天然之性德”，并以“吾人现在一念心性”之义理进行解说。解《象》以泽与风“随感随应，随应随受”阐解“议狱缓死”之理。解六爻主要依经传文句阐发“柔内刚中”、“同德相孚”、“德位相称”等义理以尽“中孚”之道。解《小过》卦，分成九段，解卦辞主要以“过从求信而生”与“过生而圣贤为之补偏救弊”两方面解说“小过”之义。解《彖》较为详尽地解说“小者过而亨”所隐含的易理。解《象》只引吴草庐和项氏二人的解说文字，疏释传文的词义。解六爻主要依该卦《彖》、《象》的义理作具体深入的阐发，没有与佛法相贯通之处。解《既济》卦，分成九段，解卦辞由“凡事适得其中，则无不济”疏释“既济”之义，并以舟与马为喻解说卦辞文义，重在申发处“既济”时，应明“安不忘危，存不忘亡，治不忘乱，乃万古之正理”。解《彖》侧重疏释其“刚柔皆当其位”之理。解《象》引《说统》对水火关系的说法疏释“思患豫防”之义。解六爻认为“六爻皆思患豫防之旨也”，故以此为义例加以具体解说。解《未济》卦，分成九段，解卦辞以“物本不可穷尽”来疏释“未济”之义，比较“既济”与“未济”之关系。解《彖》侧重从“首尾一致”解“未济亨”之由。解《象》主要由“慎辨物居方”明“水火相制相济”的道理。解六爻主要依经传文句疏释其“未济”之理，认为“由其中，故能行正，可见中与正不是二理”、“知极知节，则未济者得济，已济者可长保矣”。

通过以上对《周易禅解·下经》部分的解读，我们发现智旭

在这部分内容中，比较重视阐发各卦、各爻蕴涵的易理，并以此阐明修禅“化他”、“利他”的道理。从总体上看，这部分大多是先以儒家传统解《易》的方式阐释各卦的易理，后在每一卦的末尾适当运用所得出的易理解说禅理或与禅理互证。与上经解说部分相比较而言，下经部分明显减少了许多集中以佛法解说卦爻易理的段落，与佛法相关的内容大部分是分散在各卦爻的义理疏释之中，而且基本上是依循传文的义理加以发挥的；从表达形式上看，解《易》的内容显然更简明扼要，手法也更简洁明快，尽管还是在以禅解《易》，但从其文字表面来看，更像在援《易》解禅，或者说像在作禅易互证。因此，我们认为，这部分解说内容较侧重以《易》解佛、进行禅易之间的互证与互通。

三 五传：侧重禅易相通理论

《周易禅解》解说“五传”的部分，在卷八和卷九，包括解《系辞上传》、《系辞下传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等部分的内容。由于卷十“图说”部分所解说的内容实际上与“五传”密切相关，所以我们把它也视为解说“五传”的组成部分。以下依卷次和各传解说段落次序对其文本内容加以归纳和摘要。

卷八解《系辞上传》。本卷开篇先简要说明了《系辞传》的由来，接着提出主要的看法：“随缘不变，不变随缘之易理，天地万物所从建立也。卦爻阴阳之易书，法天地万物而为之者也。易知简能之易学，玩卦爻阴阳而成之者也。”并指出：此卷解《系辞上传》是“先明由天地万物而为易书，由易书而成易学，

由易学而契易理”。本卷对《系辞上传》十二章内容的解说^①，共有二十八段解说文字，以下按每两章的内容为一部分，共分成六个部分简要概括其内容：（一）解“天尊地卑”至“吉无不利”，分成三段。主要从“理”的角度解说传文的义理，并侧重与佛理相融通。前一段以“盖无有一文一字，是圣人所杜撰也”阐明易书之由来，以“先明由天地万物而为易书也”；中一段以“圣人体乾道而为智慧，体坤道而为禅定”、“易理本在天地之先，亦贯彻于天地万物之始终”等以“明由易书而成易学，由易学而契易理也”；后一段以“易理本具刚柔之用”、“三极之道即先天易理”、观象玩辞“乃自心合于天理”等说解的结论，以明“惟其易理全现乎天地之间，而人莫能知也”。（二）解“彖者，言乎象者也”至“故神无方而易无体”，分成两段。主要侧重以佛法的“无性之理”与《周易》的“幽明事理”相对释。前一段主要依传文疏释其义理，并由“卦有大小，辞有险易”申发此义“盖明明指人以所趋之理”，大体上是在说明《易》之彖、爻、卦、辞等都是“全体合理”的；后一段先以“易辞所以能指示极理”解说“易与天地准”，又以“天文地理所以然之故，皆不出于自心一念之妄动妄静”解说“知幽明之故”，又以“死生无性之理”解说“知鬼神之情状”，又以“非无体之易理，不足以发无方之神知”解说“神无方而易无体”，后直接以佛法疏释“旁行不流”等文句。（三）解“一阴一阳之谓道”至“易简之善配至德”，分

^① 《系辞传》上下各分十二章，旧说略有异同，以孔颖达《周易正义》、朱熹《周易本义》所分较为通行。今取朱子说。因为，《周易禅解》虽然没有对《系辞传》进行分章，而且所分段落也与诸本不同，但从其各段文字的起止来看，与《本义》本的分章段落是相当接近的，所以此处仍依朱熹的分章法。

成两段。主要侧重以佛法的“性修之理”与《周易》的“阴阳之道”相对释。前一段主要以“全性起修，全修显性之道”解说“一阴一阳之谓道”，以“圣人之忧亦不在理体之外”解说“不与圣人同忧”，以“知阴阳本无数，从无数中建立诸数”解说“阴阳不测之谓神”，并指出：“自‘富有’至‘谓神’五句，赞易理之‘无体’；‘极数’三句，赞圣神之‘无方’。”后一段主要以“易书则同理性之广大”解说“夫易广矣大矣”，以“动静无法界”解说“广大配天地”，以“是知天人性修境观因果无不具在易书中”解说“易简之善配至德”。（四）解“子曰：《易》其至矣乎”至“盗之招也”，分成五段。主要侧重以佛法的“本心之理”与《周易》的“至易之理”相对释。此五段解说文字中部的顺序较乱，这种情况可能是刊刻时造成的失误所致。前一段主要以“易理已行于其中”解说“易，其至矣乎”，以“吾自心本具之易理”“不可恶”、“不可乱”解说“至赜”与“至动”；后四段主要以“中孚之德”解说“同人先号咷而后笑”，以“金刚心”解说“二人同心”，以“真实慎独工夫”解说“君子慎密而不出”，以“第一寂灭之忍”解说“藉用白茅无咎”，以“始终因果”解说“慎斯术也以往”。（五）解“天一地二”至“易有圣人之道四焉者，此之谓也”，分成十二段。主要侧重以佛法“随缘之理”与《周易》“变化之道”相对释。前一段以“太极无极，只因无始不觉妄动强明为一”解说“天地之数”即“河图之数”，以“一即属天，对动名静；静即是二，二即属地”解说“天地十数”之由来，以“变化即依正幻相，鬼神即器世间主，及众生世间主”解说“天地之数”之所以“成变化而行鬼神”；次一段以“大乘”解释“大衍”，通过疏释传文的义理之后，指出：“此菩

草之数，及揲蓍之法，乃全事表理，全数表法，示百姓以与知与能之事，正所谓神道设教，化度无疆者矣。谓之大乘，不亦宜乎。若不以惟心识观融之，屈我羲、文、周、孔四大圣人多矣。”中五段以“大衍不离河图，河图不离吾人一念妄动，则时劫万物，又岂离吾人一念妄动所幻现哉”解说“当期之日”与“当万物之数”，以“三才各各互具而无差别”解说“十有八变而成卦”，以“一卦一爻皆可断天下事”解说“天下之能事毕矣”，以“太极本不可得”、“阴可变阳，阳可变阴，一可为多，多可为一”解说“显道神德行”，以“即数而悟道，悟道而神明其德”、“变化之道”“皆现于灵知寂照中”解说“知变化之道者，其知神之所为乎”；后五段主要依传文疏释其义，并得出一些观点，如认为“果能玩辞玩占，则易之至精遂为我之至精”、“诚能观象以通变，观变以极数，则易之至变遂为我之至变”、“诚能于观象玩辞、观变玩占之中，而契合其无思无为之妙，则易之至神，遂为我之至神”，最后一段指出：“由此观之，则易之为书，乃圣人所以极深研几者也。”（六）解“子曰：夫易何为者也”至“存乎德行”，分成四段。主要侧重以佛法“无住之理”与《周易》“太极之义”相对释。前一段认为“此欲明易书之妙，而先示易理之大也。夫所谓易，果何义哉？盖是开一切物，成一切务，包尽天下之道者也”，并以“圣人依易理而成易书”的思想疏释传文大义；中两段主要借助传文“发明易理、易书，及圣人作易、吾人学易之旨”，侧重阐明“借物显理乃天之道”、“易理无所不在”、“易者无住之理也”、“易即为一切事理本源，有太极之义焉”、“世间事事物物，皆法象也，皆变通也”等思想，并着重指出：“诚能真操实履，信自心本具之易理，思顺乎上天所助，则便真能崇尚

圣贤之书矣，安得不为天所祐，而吉无不利哉！”后一段继续阐明“乾坤二象即可以尽圣人之意”、“六十四卦乃能尽万物之情伪”、“盖易即吾人不思议之心体”、“道可成器，器可表道，即谓之变；从道垂器，从器入道，即谓之通”、“德行者，体乾坤之道而修定慧，由定慧而彻见自心之易理者也”等思想。

卷九解《系辞下传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》。解《系辞传》共有三十三段解说文字，以下分成六个部分概括其内容：（一）解“八卦成列”至“盖取诸夬”，分成十一段。主要侧重以佛法“无尽之理”与《周易》“生生之易”相对释。前一段认为“此直明圣人作易，包天地万物之理，而为内圣外王之学也”，并依传文义阐明“夫吉凶悔吝，皆由一念之动而生”、“此易中示人以圣贤学问，全体皆法天地事理，非有一毫勉强”、“是故生生之谓易，而天地之大德，不过此无尽之生理耳”等思想；后十段主要把第二章传文细分成小块，并依文简单解说其义，没有作太多的思想发挥，大致是在解说易卦之象与用。（二）解“是故易者象也”至“小人之道也”，分成两段。主要依传文解说其义，侧重阐发“所谓易者，不过示人以象”、“欲慎其动，当辨君民之分于身心”、“志壹则动气”、“气壹则动志”等道理。（三）解“易曰：憧憧往来”至“以明失得之报”，分成十一段。主要侧重以佛法“法界一心”与《周易》“天下一致”相对释。前一段侧重解传文“退藏于密”与“感而遂通”，以阐“法界离微之道”，以明“此思即无思、无思而思之妙”；次三段主要以佛法之“心法”、“定慧”解说传文，如以“无慧故名辱，无定故身危，丧法身慧命，故死期将至，永无法喜”解说“不见其妻”之由，以“禽喻惑，器喻戒定，人喻智慧”等等；中六段侧重阐发“德

是法身，知是般若，力是解脱，三者缺一，决不可以自利利他”、“德厚而位自尊”、“知大而谋自远”、“力大而任可重”、“惟仁可以安身，惟知可以易语，惟力可以定交。仁是断德，知是智德，力是利他恩德。有此一者，不求益而自益”等思想；最后一段主要以“由易理而成易书”的观点依传文作详细的解说，着重阐发“由乾坤即通易理”、“易之为书，能彰往因，能察来果，能以显事会归微理，能使幽机阐成明象”等道理。（四）解“易之兴也其于中古乎”至“道不虚行”，分成五段。主要侧重以佛法“不思議观之旨”与《周易》“与民同患之心”相对释。前两段主要以佛法之“德”解说传文所论“九卦”之义，以明“其实六十四卦，无非与民同患，内圣外王之学”；中两段主要以佛法之“心”解说“九卦”之用，以明“易即不思議境之与观也”；后一段主要以佛法之“变”解说“易书”之用，以明“易书虽具陈天地事物之理，而其实切近于日用之间”、“法法不容执著，而唯变所适”、“唯其一界出生十界，十界趣入一界，虽至变而各有其度”等道理。（五）解“易之为书也，原始要终以为质也”至“故吉凶生焉”，分成两段。主要侧重以佛法“修证之道”与《周易》“卦爻之理”相对释。前一段主要依传文解说，以“离却时物，亦无始终”阐明“原始要终”之“质”与“时物”，以“亦要存亡吉凶”申发“操存舍亡，迪吉逆凶之理”，并“约修证”作解说，认为“知慧宜高远，行履宜切实稳当，故知内圣外王之学，皆于一卦六爻中备之”。后一段侧重解说“三才之道”，认为“三才决非偏枯单独之理”、“三才各有变动之道”。（六）解“易之兴也其当殷之末世”至“失其守者其辞屈”，分成两段。主要侧重以佛法“心外无法”与“易道广大”相对释。前一段认为此传文

“正明学易之君子，于末世中而成盛德”；后一段主要依传文解说，侧重从“理”、“心”的角度，阐明其义理，认为“天地一设其位，易理即已昭著于中，圣人不过即此以成能耳”、“一切吉凶祸福无不出于自心，心外更无别法”、“此易理所以虽至幽深，实不出于百姓日用事物之间”。

解《说卦传》，分成十一段。此十一段与朱熹《周易本义》所分的十一章不太一致，大体上是前稍异而后全同。主要对传文所论八卦的基本象征意义和取象范围，重新运用佛法加以疏释和发挥，以说明佛法与八卦之易理是处处相通的。前两段侧重申明“作易之旨”乃借著数卦爻“以和顺道德，穷理尽性”，“圣人作易，将以逆生死流，而顺性命之理”、“其妙在逆数”、“易之全理”即具“随缘不变，不变随缘”之义；中八段主要以佛法与八卦相对释，申明一切“无不随现前一念之心而出入也”、“皆乾、坤之妙用也，即八卦而非八卦，故曰神也”、“蠢动含灵，皆有佛性”、“卦卦各有太极全德”、“体体各有太极全德，则亦各有八卦全能”、“只此众物各体之八卦，即是天地男女之八卦，可见小中现大，大中现小，法法平等，法法互具，真华严事事无碍法界也”；后一段主要借“此广八卦一章”申明佛法与易理的契合，进一步说明“不变之理常自随缘”和“随缘之习理元不变”，即说明“铺天盖地”之易理具有“随缘不变，不变随缘”之义，文末指出：“此中具有依正、因果、善恶、无记、烦恼、业苦等一切诸法，而文章错综变化，使后世儒者无处可讨线索，真大圣人手笔，非子夏所能措一字也。欧阳腐儒乃疑非圣人所作，陋矣！陋矣！”

解《序卦传》，只有一小段，即指出：“《序卦》一传，亦可

作世间流转门说，亦可作功夫还灭门说，亦可作法界缘起门说，亦可作设化利生门说；在儒则内圣外王之学，在释则自利利他之诀也。”这部分的解说虽然很短，但是阐明禅易相通的思想无疑更直接、更全面、更深刻。解《杂卦传》，分成十九段。第一段是对全传的旨意进行概括和发挥，认为此传“错杂说之，以尽上文‘九翼’中未尽之旨”、“笔端真有化工之妙，非大圣不能有此”；第二段侧重以阴阳之“观示”与“能示”、“观瞻”与“能瞻”解释“《临》、《观》之义”；第三段侧重“约时”解说《损》与《益》、《大畜》与《无妄》之关系；第四至十七段，因各段的传文大多只有一两句话，故解说文字也都很短，主要随传文义申发佛法大义，如以“欲说法者还须入定，欲达道者先须求志”解“《兑》见而《巽》伏也”、以“速即感而遂通，久即寂然不动，斯为定慧之道”解“《咸》速也，《恒》久也”、以“智火高照万法，定水深澄性海”解“《离》上而《坎》下也”，等等；第十八段解《需》、《讼》、《大过》、《既济》、《未济》等九卦侧重疏释其“言外之旨，象中之意”，阐明“终则有始，穷则思通”之理，如以“定必须慧，故女待男”解“《渐》，女归待男行也”；第十九段侧重阐解“刚决柔”隐含的义理，并由此申发“所以性善性恶俱不可断，而修善须满，修恶须尽也”，进而以为“读此一章，尤知宣圣实承灵山密嘱，先来此处度生者矣”。

卷十解八幅《易》图。此部分是图文并茂，《易》图主要根据朱熹《周易本义》卷首前八幅《易》图加以改造而成（与《本义》全同者半，稍异者半），文字主要援引《易传》的相关内容再行解说（是对解《易传》的深化）。这部分“图说”的内容，主要是进一步阐明禅易相通之处，以论说儒释之相通，正如智旭

于卷末所言：“只贵遥通儒释心要而已。”以下依次分别归纳其主要内容：（一）解《河图》。图说约有五百字，先附录《系辞传》“天一地二”至“成变化而行鬼神也”一节文字作解；再依图解其“生成之数”、“八卦方位”，以明“先天之数亦含后天八卦之用”；后“约出世法”、“约十度修德”发挥其佛理，以明“盖世间之数，以一为始，以十为终，华严以十表无尽，当知始终不出一心一尘一刹那”。（二）解《洛书》。先依图解释其数字与方位搭配之由来，侧重揭示图中“隐其十”的义理旨归；再以“左右前后纵横斜直视之，皆得十五之数”明“物物一太极”之理；后“约世法”以“九界皆即佛界”明“数于此终，即于此始”之理。（三）解《伏羲八卦次序》图。图下先附“《系辞传》曰：易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”等文字，再行解说：先以“物物一太极”的思想解“太极”与“两仪”、“四象”、“八卦”之关系，并由此申发“太极本无实法，故能立一切法”之说；后以“顺数则是流转门，逆数则是还灭门”解“易逆数也”，并申发“圣人作易，要人即流转而悟还灭，超脱生死转回”之理。（四）解《伏羲八卦方位》图。主要是“约体言”先天八卦方位与表象，侧重说明“须弥居西北”、“日月星辰至西北，皆为须弥腰所掩，故妄计天缺西北也”。（五）解《伏羲六十四卦次序》图。文字内容很短，指出：“随拈一阴一阳，必还具一阴一阳，故六重之而成六十四卦，其实卦卦无非太极全体，故得为四千九十六卦也。”（六）解《伏羲六十四卦方位》图。主要据卦图之效用，阐明不论物体大小、时间古今、方位南北，都“以此卦图而分布之”，进而指出：“若向此处悟得，便入华严事事无碍法

界，故李长者^①借此以明华藏世界。”（七）解《文王八卦次序》图。主要以佛法的内容申发“八卦”各代表的佛教意义，如说“震为观穿义，艮为观达义”，由此得出“一一皆法界”之说。（八）解《文王八卦方位》图。图下先附《说卦传》“帝出乎震”一节文字，再行解说。主要是“约用而言”后天八卦之表象与所处方位，如说“地性坚者名之为金，金旺于秋，故居西方；乾亦属金，又表须弥是四宝所成，在此地之西北也”。

通过以上对智旭所解“五传”内容的解读，我们发现这部分内容不仅处处在以佛解说《易传》所传释的义理，而且以详备的内容论证了“随缘不变，不变随缘之易理”、“易理在天地之先”、“易在太极之先”、“易即真如之性”等思想，以至得出易理可与佛理互通的结论。尤其是通过对易图的解说，进一步阐发儒释相通的道理，使其以禅解《易》的思想与方法更加系统而完整。因此，我们认为该部分内容是侧重借《易传》建立完整的禅易相通理论，为全书解开佛易之关系奠定了坚实的基础。

第三节 《周易禅解》的性质特点

《周易禅解》既有易学的内容，又有佛学的内容，而且比较起来各自的分量相差不大。因此，《周易禅解》的著作性质很难确定。但从流传的情况来看，主要还是被当作易学著作。为了能

^① 李长者，即李通玄，生于唐贞观九年（635），卒于唐开元十八年（730），世称长者，又称枣柏大士，著有《华严经论》，是以《易》解释《华严经》的杰出代表，对后世研究易佛关系的学者影响深刻。

更客观地判定《周易禅解》的性质问题，本节主要根据对此书解《易》方法和特点的分析、说明，结合此书的实际内容，判定此书的性质。

一 方法：解《周易》融会贯通

大凡注解《周易》者，除了对该经典性质、效用、源流有独到认识外，还有独到的解《易》方法、条例。秦汉以来，历代学者不断运用各种思想和方法阐释《周易》的本意，以致解《易》的方法与日俱增，灵活多变；到了宋、明时期，解《易》的方法更是层出不穷、纷繁复杂。就义理派而言，常用的解《易》方法主要有：以传解传、以经解传、以传解经、以《易》解《易》、以别人《易》说解《易》、以心学解《易》、以佛学解《易》、以史事解《易》、以时事解《易》等。那么，《周易禅解》用来解《易》的方法、条例是什么呢？换句话说，智旭是运用何种方法表达和论证以禅解《易》的思想呢？笔者通过解读《周易禅解》发现，智旭解《易》不仅能够融会贯通义理派各种解《易》的方法，而且能根据自己阐释的需要、采取独到的方式达到以佛学理解《易》理的目的，使全书呈现出更为浓厚的易学色彩。以下就《周易禅解》常用的解《易》方法作一些探讨。

（一）以《易》解《易》。这是最为常用的方法。所谓“以《易》解《易》”，主要是指沿用传统的解《易》条例，即以八卦的取象意义、卦时、爻位、当位与不当位、中与正、贞与悔、柔与顺、互体与互卦、卦主与卦位、本卦与变卦、乘、承、比、应等较为通用的《易》例解读卦爻辞并申明其内在的义理。智旭正

是运用这一方法，成功地敲开《周易》的义理之门，从而进入禅易融通的境界。如解释《蒙》卦六五爻辞“童蒙，吉”说：“以六居五，虽大人而不失其赤子之心，故为童蒙而吉。盖上亲上九之严师，下应九二之良友故也。”再如解释《小过》卦初六爻辞“飞鸟以凶”时只说：“阴不中正，上应九四，宜下而反上者也，凶决不可救矣。”从引文便可发现，智旭在解《易》过程中，对《易经》义例的把握和运用是非常地道的。

（二）援佛解《易》。这是最为突出的方法。由于智旭主《易》亦佛，以佛入儒，在《周易禅解》一书中大多分成几部分内容解说《周易》经传文句。先是归纳和阐发每一卦爻辞及其《传》文的义理，然后再以佛学思想观点加以贯通，尤其是在解六十四卦的卦爻辞时，都尽量引用佛教禅学的思想加以阐明，目的是充分证明《易经》每卦的义理都与佛理不谋而合。如解《屯》卦九五爻辞“屯其膏，小贞吉，大贞凶”：

屯难之世，惟以贵下贱，乃能得民。今尊居正位，专应六二，膏泽何由普及乎？夫小者患不贞一，大者患不广博，故在二则吉，在五则凶也。佛法释者：中正之慧固可断惑，由其早取正位，则堕声闻辟支佛地，所以四弘膏泽不复能下于民。在小乘，则速出生死而吉；在大乘，则违远菩提而凶。

从这段引文就可以发现，智旭在《周易禅解》中，以禅解《易》时，并非一味说禅，而是禅易结合，先以“爻位”、“中正”等义例疏通易理，再以“小乘”、“大乘”等禅理比附易理，而且比附

时，大多在句段前标注“若约佛法者”、“佛法释者”、“观心释者”等名目、字样。此种方法的运用，不仅能够清楚地阐明和发挥《周易》经传的义理，而且能把所比附的禅理在比较中透彻地表达出来，从而达到以禅证易的目的。智旭解经传，力图弘扬佛法，规劝众生一心向佛，不堕二边，以求觉悟，所以常用佛法思想与《周易》思想原则相对释。综观《周易禅解》全书，概以“佛法”为释的举不胜数，而且以“佛法”解说的方法也是灵活多变。佛法，是佛教修行的思想和方法，即指佛陀的教化，教导众生，使之感化信佛，修行成佛。佛陀说法，有因人而异的特点。智旭认为，《周易》主旨正是如此。《周易》每卦均有六爻，爻辞义理每有不同，智旭常借此解释佛家因人说法的原则。智旭更将十界，配天地之数。《易传》讲“天数五，地数五，五位相得而各有合”。汉代易学家分为五生数与五成数，二者相结合而生五行。智旭引用十数表十道，并将十道中圣凡配合而成五对。如其解《河图》云：

约出世法者：一是地狱之恶，六是天道之善，为善恶一对；二是畜生之惑，七是声闻之解，为解惑一对；三是饿鬼之罪苦，八是支佛之福，为罪福一对；四是修罗之嗔恚，九是菩萨之慈慧，为嗔慈一对；五是人道之杂，十是佛界之纯，为纯杂一对。

六道称六波罗密，加上二乘、菩萨与佛，又称十道，或十波罗密，都是讲从生死此岸到达涅槃彼岸的修行次第。这同《周易》之分六爻，《河图》之有十数，本不相干。然而，将十界划分为

圣凡五对，却是符合易学对立统一原则的。又如其解《坤·文言》“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”一句时说：“十善为善，十恶为不善；无漏为善，有漏为不善；利他为善，自利为不善；中道为善，二边为不善；圆中为善，但中为不善。……所以千里之行始于一步，必宜辨之于早也。”此处不仅以佛理解善与不善的种种界限，而且要求人们及早分辨之。总之，智旭在解《易》时，常援用佛学思想比附《周易》的义理，从而更有力地宣扬佛法。^①

（三）以传解经。用禅理来融通每一卦辞的义理，相对而言比较容易做到。但要每一爻辞都用禅理来解说清楚，是很困难的。智旭同样要面对这一问题。于是，他大胆采用了以传解经的传统解释法来解决这一问题。如解释《无妄》卦初九爻辞“无妄，往吉”时，就只引用该卦的《彖》辞加以解说：“《彖》云‘无妄之往，何之矣’，乃指匪正有眚，出于无妄而往于妄也。此云‘无妄，往吉’，乃依此真诚无妄而往应一切事也，所以得志而吉。”智旭的大胆并非轻举妄动，而是源于他对《易传》的无比信任和独到理解。事实上，因为他所持的“禅易相通”思想，就是建立在《易传》的理论基础之上的，是从《周易》义理中生发出来的，而不是直接来源于对佛法的推证。所以，以传解经对智旭来说，仍是合理、可行的方法，从根本上来说，并不妨碍他援禅解《易》，甚至是一种相得益彰的互补方法。

（四）援史证《易》。为使以上三种方法完美结合，也使所解之说更有说服力，智旭在不少地方沿用了“援史证《易》”的方

^① 本段参见唐明邦《以佛解〈易〉 援儒证佛》一文，载《佛学研究》1995年年刊，第174页。

法。这种方法往往与前三种方法并用，有时用在“以《易》解《易》”之后和“以传解经”之前，解释《乾》卦六爻辞义时都是如此，如解释《乾·初九》“潜龙勿用”时：“龙之为物也，能大能小，能屈能伸，故以喻乾德焉。初未尝非龙，特以在下，则宜潜而勿用耳。此如大舜耕历山时，亦如颜子居陋巷乎？其静为《复》，其变为《升》；《复》则后不省方以《姤》自养，《姤》则施命诰四方以养众，皆潜之义也。”有时直接作为解说辞并用在“以禅解易”之前，如解释《复》卦六爻辞义时，先仅以初九“此如颜子”、六二“此如曾子”、六三“此如子路”、六四“此如蘧伯玉”、六五“此如周宣、汉文、宋仁”、上六“此如王安石、方孝孺等”来解说各爻的义理，然后，就直接“约佛法”以释解。智旭援引儒学史上的圣贤故事参证《易》理和融通禅理，同其所主张的“儒佛合一”思想显然是一致的，从某种意义上说，也更有利其“禅易相通”思想的表达。

（五）融会诸家。即援引众多的《易》说作解释。“以禅解易”或“以易解禅”的方法，智旭之前的宋明时期便已盛行，也积累了不少的相关成果。这些前代名家关于禅易相通的理论成果，在某种意义上可视为智旭禅易思想的重要来源和组成部分。笔者在解读时发现，智旭在《周易禅解》中往往有选择地援引前代或当代易家易著的理论观点来支持自己的说解。易著方面，主要有《说统》、《易因》、《九家易》、《易读》等；易学家方面，主要有京氏（房）、吴澄（幼清、草庐）、杨慈湖（简）、俞玉吾（琰）、陈旻昭、陈非白、郭氏、季彭己、张慎甫、陆庸成、杨龟山（时）、洪觉山、洪化昭、钱启新、项氏、潘雪松、冯文所、李衷一等人的观点。其中，援引最多的是“苏眉山”的易学观

点，最为典型的例子是对《谦》卦六组爻辞义理的阐发，都仅借助于“苏眉山”的解说。智旭敢于吸纳诸家的易学成果，兼采各派的易学观点，与自己的心得体会融为一炉，既传承了前代的易学思想，也为自己的思想增加了佐证，足见“融会诸家”的解《易》方法尤为可取。

(六) 援儒经解《易》。智旭在解《易》时，偶尔也援引儒家正统的经典内容加以说解，主要以先秦的五经之文句作解。多次引用《尚书》的词句，如解《兑》卦辞“亨利贞”曰：“《书》云：无拂民以从己之欲，罔违道以干百姓之誉。”又如解《大壮》初九爻曰：“《洪范》所以有‘高明柔克’之训，正为此耳。”再如解《家人》九五爻曰：“假，大也。《书》云‘不自满假’，《诗》云‘假以溢我’，又曰‘假哉皇考’，皆取‘大’义。”引用《诗经》的还有，如解《贲》初九爻曰：“正犹《诗》所谓‘素以为绚’。”甚至还引用了《论语》，如解《无妄》六二爻曰：“孔子云：隐居以求其志，行义以达其道。又云：耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。”智旭如此援引儒家经典阐释《周易》的义理，无疑能使所阐发的易理更加贴切、真实。

(七) 以故事解《易》。此法与“援史证《易》”有区别：援史证《易》所引的史事主要是前代圣贤名人的故事，相当于典故，所以，在解说时只须一提其事便明其义，无须作太多的表述；而以故事解易主要讲述一些发生在现实生活中的民间趣事、怪事，相当于寓言或小品，所以，在解说时仍要像讲故事一样完整叙述其情节经过。我们在解读《周易禅解》时，发现智旭偶尔也以故事解《易》。如解《晋》卦九四爻“晋如鼫鼠，贞厉。《象》曰：鼫鼠贞厉，位不当也”，引用了自己所见的故事为解，

阐发“无德居高位”的道理：“蒔益子曰：予昔初入闽中，见有鬻白兔者，人争以百金买之。未几，生育甚多，其价渐减至一钱许。好事者杀而烹之，臭不可食，遂无人买。博古者云：此非白兔，乃鼯鼠耳！噫！本以贱鼠，谬膺白兔之名，无德居高位者，盖类此矣。”又如解《归妹》卦辞之《象》“君子以永终知弊”也讲述了一大段故事：

昔有贤达，年高无子，誓不取妾，其妻以为防己之妒也，宛转劝曰：“君勿忌我，以致无后。”贤达曰：“吾岂不知卿有贤德哉！吾年老矣，设取幼妾，未必得子。吾没之后，彼当如何？是以誓弗为耳。”其妻犹未深信，乃密访一少艾，厚价买之，置酒于房，诱其夫与之同饮，抽身出房，反锁其门，贤达毅然从窗越出，喻其妻曰：“吾岂以衰颓之身汙彼童女，令彼后半世进退失措也。幸速还彼父母，勿追其价。”于是妻及亲友无不叹服。未几，妻忽受孕，连育三子，后皆显达。噫！此所谓“永终知弊”，以德动天者乎？圣人于《彖传》中随顺恒情，则以“天地大义”许之；于《大象》中劝修阴德，则以“永终知弊”醒之。知此义者，亦可治国，亦可观心矣。

从以上引文可以发现，智旭所讲述的故事大致能与《周易》经文的义理相合，尤其是后一则不仅阐明了易理，也申发了“治国”、“观心”的道理，无疑能使所解说的文义更加通俗易懂。

平实而论，以上智旭所运用的几种解《易》方法，每一种方法都是前人使用过的，对我们来说已并不稀奇。但是，我们仍无

法否认他确实有着不少创新之处。一言以蔽之，这种创新就体现在：继承旧法能运用自如，众法兼用都恰到好处。所有的方式、方法，都是根据临时的需要灵活运用，都没有离开“解《易》”这一主题。以此观之，《周易禅解》确实是一部承古扬今、别具一格的易学著作，不可以因其有佛学的内容而非之。

二 特点：说《易》禅匠心独运

在前文的论述中，我们已经对《周易禅解》的文本、结构、体例、内容、方法等作了比较详细的分析，实际上，也可以说是已通过多角度的比较分析显示了《周易禅解》固有的特点。为了进一步说明该著作的特点，我们认为还必须解决一个问题：《周易禅解》作为一部解《易》的著作，与众不同之处何在呢？对此，以下拟从两方面侧重比较此书与历代相关著作的不同。

第一，与易学类著作的不同点。（一）解说形式不同。古代的易学著作，大多以注、解、笺、疏、传等形式解说《周易》。相比较而言，注疏类的作品较侧重于解释经传文句的本义，以忠实译注原文为旨归，如孔颖达《周易正义》、朱熹《周易本义》；而解传类的作品则较侧重于阐发经传所蕴涵的象数和义理，可以游离于文句本意之外再行发挥相关的思想，如孔子《易传》、程颐《伊川易传》、杨万里《诚斋易传》等。《周易禅解》就属于解传类的作品，所以，书中很少对原文进行注音和注义，而是以疏释其义理为主。但是，《周易禅解》解说的形式与前代解传类作品并不完全相同，最根本的区别在表达的形式和体例上。前代的解传类作品，大多沿用儒家传统的解说方式，拘泥一格，比较单

纯，也比较呆板；而《周易禅解》的解说形式灵活多变，不拘一格，不仅具有鲜明的“禅解”特色，而且有明显的“融会”倾向。从前文所论述的，可以看到《周易禅解》在表达形式方面是多种多样的，或“约世道”，或“约佛法”，或“约观心”，或“约六爻”，或“约佛化”，纵横交错，多角度地援引佛学思想解说易理；在解说体例方面也是复杂多变，或以《易》例，或以《易》说，或以禅理，或以儒理，或以事理，随语生解，多层次地阐发《周易》的义理思想。能使解说的形式达到如此程度，诚非易事，正如智旭在解《系辞上传》末段中说：“然苟非其人，苟无其德，则随语生解，亦何以深知易理易书之妙致乎？”在解《系辞下传》中又说：“然苟非其人，安能读易即悟易理，全以易理而为躬行实践自利利他之妙行哉！”如此说来，智旭独特的解说方式还与他能参透易理和佛理有着密切的联系。笔者认为，正是智旭既有深厚的儒学根基，又有精湛的佛学素养，才能在解《易》的方式上有所超越、有所创新而显得与众不同。（二）解说内容不同。历代学者研究《周易》，由于从《周易》经传文句中阐发的思想内容不同，以至形成不同的学派。《周易禅解》从中阐发的内容主要是佛学思想，所以，与传统的主要易学流派的著作有着根本的区别。首先，与象数学派、术数学派的《易》作明显不同。象数学派的著作，侧重于运用卦气、爻辰、纳甲、飞伏、互体、卦变、爻变等易学条例解释《周易》，以作为占验之用；术数学派的著作，与象数学派相类似，但更侧重于运用《周易》的占筮学说建构新的预测方术，往往把经传文字弃之不顾。《周易禅解》侧重于义理的疏释和阐发，几乎不与“占验之用”沾边。其次，与儒家、道家义理学派的著作也差距明显。儒家义理学派的著作，发端于

先秦《易传》，兴盛于宋明理学家的各种《易传》，侧重于借助《周易》阐发儒家哲理，主要阐发“天道、地道、人道之理”、“太极之理”、“阴阳之理”、“动静之理”、“体用之理”、“性命之理”、“卜筮之理”、“卦爻之理”等所谓的“天理”，为维护封建伦理道德奠定理论基础，根本目的是用来“修身齐家治国平天下”；道家义理学派的著作，发端于先秦《老子》，成就于三国魏王弼《周易注》，历代以来并不多见，侧重于运用道家的思维方式解《易》或借《易》阐发道家的思想，如王弼“扫象阐理”的解《易》方法和“有生于无”的易学理念，都得益于道家的思维方式。《周易禅解》虽然也有模拟“扫象阐理”的做法，但所阐发的是佛家的思想，而不是道家的思想；虽然也借助《易传》来阐发哲理，但所阐发的是修心成佛之理，而不仅仅是修身、治国之道。再次，与宋明时期心学、禅学义理学派的作品仍有根本的区别。心学义理学派的著作，发端于宋代的陆九渊和杨简，成就于明代的湛若水和王畿，侧重于借易理阐发心学思想，把心作为本体，主要阐发“心即理”、“心外无理”、“心外无物”、“心之体即是易体”、“人心与天地万物同体”、“体用一源”、“易为心易”等思想；禅学义理学派，与心学派非常相近，其解《易》著作侧重于以佛教心性学说阐发易佛相通和儒佛合一的思想，主要阐发“三界唯心”、“万法唯识”、“心为太极”、“易有性情”、“真儒即真佛”等思想。《周易禅解》也属于禅学义理学派的著作，却与该学派的其他著作有明显不同，区别在于：智旭所解的《易》是可通禅的《易》，所说的禅又是可解《易》的禅，所阐发的是经过全面解说《周易》而形成的禅易相通思想，而其他著作大多仅从整体或局部的易佛沟通来阐发思想，论说方式和内容都较片面，如紫柏真可所撰《解

易》一文，先从整体上以佛教“无常”之义纵论《易》之“理事”、“性情”、“卦爻”，再从局部疏释了《大有》、《噬嗑》、《井》、《咸》、《艮》、《泰》、《渐》诸卦及《系辞》之义，虽然所论不无道理，但并没有在《周易》文本中全面沟通易佛；智旭所谓的禅易相通不是仅仅依文演义，而且有完整的、严密的理论体系作支撑，即运用儒学、易学、佛学等思想构建相通理论，而其他著作往往只是以单纯的佛学或心学思想理论解说《周易》的某一方面内容，如明末方时化所撰的六种易学著作，主要都是以佛经解《易》，并没有形成系统的相通思想作为解《易》的理论支撑。所以说，智旭的《周易禅解》是一部以佛解《易》的、匠心独运的著作。以此观之，似乎不能把《周易禅解》仅仅视为一部义理学派易学著作，似乎也不能因其有佛学的内容而否定其解说《周易》经传的合理形式和内容。

第二，与佛学类著作的不同点。（一）著作形式截然不同。翻开卷帙繁复的《大藏经》，我们可以看到收藏其中的佛学类著作，大部分是佛经或以解释佛经和阐发佛法为主的著作。佛经的形式，与《周易禅解》截然不同，这是无须比较的。解释佛经的著作，无疑也与解说儒经的《周易禅解》截然不同。至于那些以阐发佛法为主的著作，在形式上都是单独发表个人的见解、主张，既不完全以他人的经典著作为依托，也没有体现出以解说体例为主的表达形式，所以，和《周易禅解》的著作形式显然是不同的。对此，我们只要把《周易禅解》与智旭生平的其他著作相比较，就一目了然：如《灵峰宗论》是语录、文集形式，《阅藏知津》是读书笔记形式，大部分的“释经论”著作都是解说佛经形式，只有《四书蕅益解》属于解说儒经形式。《周易禅解》虽然也是解说儒

经形式，但由于《周易》本身的特殊性，所以，与《四书》的解说仍有很大的差别：智旭解《周易》，佛学色彩浓厚，既从佛法、世道、观心等多角度的表现形式加以解说，又从易学、儒学等多层次的解说条例阐发易理；而解《四书》，尽管运用的指导思想很相近，但表现形式和解说条例都很单调，主要是依经文说解，缺少多角度，多层次的融会贯通。（二）思想内容有所不同。可以说，佛学类著作大部分都是单纯阐发佛理佛法而已，而且有一个鲜明的特点就是大多囿于本宗、本派的思想，如禅宗的著作大旨是些阐发“明心见性”、“顿悟成佛”的语录或灯录，很少掺进天台宗、唯识宗、华严宗等不同宗派的佛学思想，更少掺杂儒家或道家的正统思想。尽管也有部分佛学类著作杂有其他宗派或教外异说的思想，但都是相当微弱的，要么明以佛学来诋毁外学，要么暗以外学来佐证或改装佛学。不妨略举几例与《易》相关的著作加以论述。一些华严学著作，如唐代李通玄《华严经论》主要是以易学象数派的“卦气说”、“五行休旺说”理解华严学，通过举方隅表法、取象表法、托事表法，取易学阴阳、五行、八卦诸原理与《华严经》义旨相印证，可视为明以易学沟通佛学；之后的澄观继承李通玄的思想著《华严经疏钞》，不但把《易传》“穷理尽性”、“崇德广业”诸义理融摄于佛教的“彻果该因”以及菩萨行中，而且还以佛“缘生法”为准则，宣判《易传》的“太极生成论”为邪因。又如石头希迁《参同契》、云岩昙晟《宝镜三昧歌》等一些禅宗类的代表性著作，主要是偷偷借助《易经》阐发“五位君臣”、“偏正五位”等禅学思想。而《周易禅解》则与这些掺杂异说的佛学类著作有所不同，主要有两大区别：首先，智旭所做的是以佛学解说《周易》，而不是以易学来解佛经；是公然的

以佛学解外教经典，而不是暗中操作的行为；所援引的佛学思想并不是专主一宗一派，而是遍布各宗各派的思想，所以，在指导思想上就与众不同。其次，智旭并不是只以佛学解《易》，同时也援引儒学、易学的多种思想观点加以解说，并使各家各派的思想在《周易》文本所蕴涵的义理之中获得理论意义上的沟通，因此，其著作主要以佛学融通儒学、易学为旨归，与其他“得易弃儒”或“非易非儒”的思想有很大的不同。所以说，智旭的《周易禅解》又是一部独具匠心的、以佛通《易》的著作。以此观之，似乎不能把《周易禅解》仅仅视为一部掺杂异说的佛学类著作，似乎也不能因其有易学、儒学的思想成分而否定其谈论佛理佛法的内容形式。

通过以上两方面的分析比较发现，《周易禅解》具有的特点是明显而又含糊的，既有易学著作的形式特点，又有佛学著作的内容特点，因此使其应有的特点变得含糊不清，反过来说也是可以的，即固有的特点与众多著作相比，更显鲜明独特。平实而论，《周易禅解》的特点应该是多元的统一，即其形式和内容的多元化都是统一在“以禅解《易》”的思想和方法之中，只有这样理解，才不会失之片面，也不会因其“融会”的倾向而忽视其固有的特殊性。更重要的是，只有如实认识到该著作的特点，才能如实界定其性质。

三 性质：视其书为特殊著作

《周易禅解》作为一代高僧智旭的著作，成书以后并未得以编入《大藏经》而流通于世，佛门中人也不把此书当作正规的佛学

类著作来看待，而是当作旁通类的佛学书籍。清代编修《四库全书》时，也没有收录或在《提要》中存目，直至民国时期，才正式收进《续修四库全书》，并当作易学类的著作，所以，民国以来的易学史家们，才开始把《周易禅解》纳入易学研究的视阈，并视其为晚明心学解《易》派的重要代表作之一。之所以如此，是因为该著作的性质问题确实不好定论。我们在前面解读该书时，就明显触及了此书难以明确定性的问题所在，因为书中内容既以佛解《易》，又以《易》解佛，而且往往互为融合，难分彼此。在前文分析解《易》的方法和特征时，我们又发现该书解《易》的方法和特点都是多元的统一，所以，很难判定该书的性质，只能以此作为判定该书性质的两大依据。有鉴于此，以下将进一步综合前面所得出的结论，并结合智旭的相关说法探讨《周易禅解》的著作性质问题。

《周易》思想与佛学思想本来就有天然之别，所以，无论是援佛解《易》，还是引《易》论佛，都有很大的难度。当然，随着人们对易学和佛学关系认识的逐渐加深，尤其是在心学解《易》派众多学者的共同努力下，《周易》与佛学之间的差距在不断缩小，以至开始出现把两者合一的崭新著作。但是，值得我们思考的关键问题是，如此以佛解《易》的著作，究竟是易学著作？还是佛学著作？不好回答。智旭大师对此问题似乎早有先见之明，并在《周易禅解序》中作了颇富哲理的回答：

或问曰：子所解者是《易》耶？余应之曰：然。复有视而问曰：子所解者非《易》耶？余亦应之曰：然。又有视而问曰：子所解者亦《易》亦非《易》耶？余亦应之曰：然。

更有视而问曰：子所解者非《易》非非《易》耶？余亦应之曰：然。

智旭对四方面的回答都是肯定的，正好说明他把所解之《易》当作多层次、多元化的统一体看待，所以，才不予否定任何一种可能。平心而论，智旭的回答确实有一定道理。说所解者是《易》，表明《易》本身具有广泛包容性，《周易禅解》也的确是以《周易》文本作为解说的依据，其中所解均是《周易》的卦爻象、卦爻辞及《易传》词句，原原本本，载之《周易》。说所解者非《易》，表明解《易》的思想，并非《周易》所固有，无非将卦爻象、卦爻辞及《易传》中的词句，一律视为空套子，充实以佛学思想内容，借《周易》套佛教而已。说所解者亦《易》亦非《易》，表明所解的《易》是可以与佛学相通的，不仅具有传统的易理内容，而且包含了大量的佛法、佛理，从表达形式到文本内容都是可以兼顾两边的，所以，既可以说是《易》又可同时说是非《易》，也等于说是亦禅亦非禅。说所解者非《易》非非《易》，表明解《易》的思想，并非源于《周易》，但也并非与《周易》毫无关系，因为全书始终贯穿的是易佛相通的思想，而不是单纯的《易》与佛学思想之比较，所以，既可以说是非传统儒家之《易》，又可同时说是非佛家所非之《易》，也等于说是非禅非非禅。智旭的回答虽然既肯定又准确，答案却似乎仍是含糊的，至少是很难让世俗人士彻底理解。于是，智旭紧接着又作了深入浅出的答复：

侍者闻而笑曰：“若是乎堕在四句中也。”余曰：“汝不闻四句皆不可说，有因缘故四句皆可说乎？因缘者，四悉檀也。

人谓我释子也，而亦通儒，能解《易》，则生欢喜焉。故谓是《易》者，吾然之，世界悉檀也。或谓我释子也，奈何解《易》，以同俗儒？知所解之非《易》，则善心生焉。故谓非《易》者，吾然之，为人悉檀也。或谓儒释殆无分也，若知《易》与非《易》，必有差别，虽异而同，虽同而异，则笼统之病不得作焉。故谓亦《易》亦非《易》者，吾然之，对治悉檀也。或谓儒释必有实法也，若知非《易》，则儒非定儒；知非非《易》，则释非定释。但有名字，而无实性，顿见不思議理焉。故谓非《易》非非《易》者，吾然之，第一义悉檀也。”

从以上引文可以发现，智旭乃是用佛家“四悉檀”观点来看待《周易》经传的四大成就，认为借助《周易》宣扬佛法也要分成四个层次。“四悉檀”乃梵语，即“四种成就”，有教化之义，谓普施佛法，令众生受感化而有成就。佛教认为宣扬佛法分四种层次，即四种“悉檀”。随顺众生所乐，讲述浅显的道理，令人听了生欢喜之心，称“世界悉檀”；随顺众生的机缘，讲述各人所应之法，令人听后才能由善根生发善心，称“为人悉檀”；针对众生实际，施以教化而使其恶病遣除，称“对治悉檀”；见众生机缘成熟，讲述诸法实相等上乘佛理，使人悟见不思議的高深道理，称“第一义悉檀”。智旭认为解《易》不仅要同时满足四个层次的不同需要，而且认为《周易》从伏羲画卦到孔子作《易传》也有四个发展层次。他在《周易禅解·乾》解卦辞之前指出：“伏羲但有画而无辞，设阴阳之象，随人作何等解，世界悉檀也；文王《彖辞》，吉多而凶少，举大纲以生善，为人悉檀也；周公爻辞，减多而吉少，尽

变态以劝惩，对治悉檀也；孔子《十传》，会归内圣外王之学，第一义悉檀也。偏说如此。克实论之，四圣各具，前三悉檀，开权显实，则各四悉。”从智旭所持的观点推论，其所作的《周易禅解》由于所依托的《周易》文本“四悉檀”各具，所以，也就具有“四元一体”的性质，并非仅仅是易学著作或佛学著作。为什么必须从“四元一体”的角度看待以佛解《易》的著作，而不能将其简单看作某一学派或某种思想或某类学术的著作呢？在智旭看来，简单界定以佛解《易》著作之性质，容易造成误解而妨碍众生认识真理，于是，他在《周易禅解序》中又引用比喻作更通俗易懂的解说：

侍者曰：“不然。若所解是《易》，则人将谓《易》可助出世法，成增益谤。若所解非《易》，则人将谓师自说禅，何尝知《易》，成减损谤。若所解亦《易》亦非《易》，则人将谓儒原非禅，禅亦非儒，成相违谤。若所解非《易》非非《易》，则人将谓儒不成儒，禅不成禅，成戏论谤。乌见其为四悉檀也？”余曰：“是固然。汝独不闻人参善补人，而气喘者服之立毙乎？抑不闻大黄最损人，而中满者服之立瘥乎？春之生育万物也，物固有遇春而烂坏者。夏之长养庶品也，草亦有夏枯者。秋之肃杀也，而菊有黄花。冬之闭藏也，而松柏青青，梅英馥馥。如必择其有利而无害者而后为之，天地恐亦不能无憾矣。且佛以慈眼视大千，知群机已熟，然后示生；犹有魔波旬扰乱之，九十五种嫉妒之，提婆达多思中害之。岂惟尧舜称犹病哉？”

以佛解《易》，有利也有害，可能促使成就“四益”，也可能造成“四谤”，因为读者的机缘、悟性、知见等都有层次的差别。对这个负面问题，智旭在解《易》的同时就考虑得非常清楚。如果抛开智旭的解说，我们应该如何正确看待引发负面问题的根本原因呢？这无疑是智旭留给后人思考的主要问题之一。试论之，引发负面问题的根本原因应该是《周易禅解》的性质问题难以直接定论，而读者往往又只是根据其书的内容或形式，或视为佛学著作，或视为易学著作，以致不能全面正确理解其中所阐发的重要思想，而引发各种不良后果。如果仅视为易学著作，一是让人以为《周易》包含出世法，二是被儒家正统思想彻底批判。如果仅视为佛学著作，一是使佛法、佛理变得不纯正，二是使易道、易理变成外道。如果仅视为既是易学著作，又不是易学著作，一是使层次低的人只能明白易理而不明白佛理，二是使层次高的人明白佛理而不明白易理。如果仅视为既不是又不是真的不是易学著作，这样一来，一是使层次低的人既误解易理又误解佛理，二是使层次高的人悟解不透佛易相通的高深道理。所以，只有全面界定《周易禅解》的性质，才能真正满足不同层次读者的需要，使其在阅读之后都有不同程度的收益。换句话说，从四个方面同时界定其著作性质，可以让学《易》者受益，也可以让学佛者受益，还可以让易佛双修者受益，更可以让有志于融通易佛者受益。如果简单、片面地看待其性质，所有的负面问题都有可能引发。因此，只有如实判定《周易禅解》的性质，才能真正读懂这部特殊的著作，也才能充分肯定其在中国学术文化史上的地位和作用。

综合本章前面几节的分析结论，笔者认为，智旭在序文中以“不堕四句”解释其所解之《易》的说法，确实符合实际，发人深

省，又引人深思。符合实际，乃在于《周易禅解》的文本、结构、体例、内容乃至解《易》的方法、特点确实具有不可言说、只可意会的特殊性，以至难以简单界定其著作性质。发人深省，乃在于智旭的先见之明和辩证之说，使我们能够更深刻地认识到该书特殊性，从而避免片面地看待该书的性质和价值。引人深思，乃在于智旭的解答只是一种模糊的准确，仍有不少重要的问题值得我们继续思考。所以，针对智旭解《易》著作所体现出来的特殊性，我们似乎还必须开辟新的学术领域，创造新的语言形式，才能如实、准确地界定其著作的性质，真正发掘其中所涵盖的思想内容和价值。但是，在还没有更准确的语言可以表达之前，也许以“亦《易》亦非《易》亦非非《易》”来说明《周易禅解》的性质问题，会更切合实际。话说回来，如果也把《周易禅解》与《周易》一样视为特殊的著作，而不作任何统一的定性，也许更有利于该书的流传和研究。关于本文所讨论的性质问题，后文将通过梳理该书的思想体系，进一步提供更有力的依据。

第四章 《周易禅解》的思想来源与蕴涵

《周易禅解》蕴涵的思想是丰富的、多元的、复杂的，蕴涵着晚明以前各种传统的重要学术思想。智旭通解《周易》经传，大多引用佛学诸宗禅理与儒学诸家易说交互参解经传之文，因此，其著作中既有佛学和儒学各宗派的思想，也有历代易学家的义理思想，共同组合成一个系统相对完整的国学思想体系^①。倘若一概而论的话，其以立足佛教来融会儒佛的主张可谓是贯穿全书的根本思想。当然，若只从全书以解《易》的形式作为立论依据来看，其富有独特的易学思想应该说是不容置疑的。从目前学界的研究成果来看，对《周易禅解》的研究主要侧重分析和概括其中独特的易学思想，而对其中的佛学思想和儒学思想尚未作系统、深入的研究，尤其对其中“融会”的特点未能给予总结和归纳。为了能全面挖掘《周易禅解》中蕴涵的各种主要思想，并探明其主要来源，本章拟从三个方面加以分析和论述。

^① 按：《周易禅解》中也有少量的道家思想，如解《杂卦传》云：“烂则必反，昼则必诛。祸兮福所乘，福兮祸所乘。”很显然是老子《道德经》“祸福相依”思想的翻版。由于类似的内容相当的少，所以，本书不再专题探讨。

第一节 融会佛学诸宗思想

由于智旭名其书曰《周易禅解》，所以，人们总是认为其中解《易》的观点主要是禅宗的思想主张。实际上并非如此。智旭作为一个不自标宗门的高僧，对佛学各派的教义、教理都耳熟能详，尤其在他撰写该书之前，已经悟出了诸宗应该和会的道理，所以，他在《周易禅解》一书中，既广泛吸取早期印度禅学和中国禅学的各种思想，又尽量援引隋唐以来各宗派佛教的禅学思想来发挥易理，主要有天台、华严、禅宗、净土、律宗、唯识等各派的思想观点。以下力求从《周易禅解》中解读出这些思想的构成，并简要分析其融会的特点。

一 兼收并蓄早期禅学思想

正如智旭诗中所吟“但从龙树通消息，不向黄梅觅破衣”^①一样，其所持的禅学思想不少来源于对早期佛教经典著作的理解，尤其是大乘佛教经典的思想。智旭不仅对这些早期禅学思想兼收并蓄，而且以禅易合解的特殊方式对这些思想作了精辟的阐释和发挥。为了说明问题，以下拟在简单回顾早期禅学思想历程的基础上，分析和比较《周易禅解》兼收并蓄早期禅学思想的情况。

^① 《灵峰宗论》卷九之二《北天目灵峰寺二十景颂·大雄峰颂》。

先来回顾早期印度佛教禅学和般若学以及涅槃学的主要思想^①。佛教的主旨是教化众生、超越生死轮回，求得解脱，成就佛果。与这种价值追求相应，佛教采用的是以独特的修持方式实现其成佛的理想境界。但是，由于各宗派对禅观修持的方式有不同的理解，以至出现了各种不同的成佛思想。最早是原始佛教和部派佛教的思想，主要是“无我说”、“业报轮回说”、“四谛”、“五蕴”、“八正道”、“十二因缘”等，重视“苦”的感悟和“心”的解脱。紧接着是小乘佛教和大乘佛教的思想。在修持的内容与方法上，小乘佛教是主张修“三学”（戒、定、慧）、八正道（正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定），偏重于个人的解脱，以证得阿罗汉果为最高目标。而大乘佛教则致力于普度众生，以修持成佛、建立佛国净土为最终目的，提倡兼修“六度”（布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）和“四摄”（布施摄、爱语摄、利行摄、同事摄）。以龙树、提婆为代表的中观学派，主要阐发般若类经典的思想，并在般若空观的基础上，突出地阐扬“中道实相”的思想，即提出了“三是偈”^②、“八不缘起说”^③、“实相涅槃”^④等说法，在理论上把性空与方便统一起来，在认识和方法上把名言与实相、俗谛与真谛统一起来，在宗教实践上把世间与出世间、烦恼与涅槃统一起来，始终坚持“假有性空”、不着有

① 本段对印度佛教禅学思想的理解和归纳，参见洪修平《中国佛教文化历程》书中第一章，江苏教育出版社，1995年12月版，第1—36页。

② 即《中论·观四谛品》所云：“众因缘故生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”

③ 即《中论·观因缘品》所云：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘，善灭诸戏论。我稽首礼佛，诸说中第一。”

④ 即《中论·观涅槃品》所云：“分别推求诸法，有亦无，无亦无，有无亦无，非有非无亦无，是名诸法实相，亦名如来法性实际涅槃。”

无的“中道”立场。龙树、提婆以后，继续出现一大批大乘经典理论，如《大般涅槃经》主要内容是说佛身常在和一切众生皆有佛性、皆可成佛以及佛性即法性等，又如《如来藏经》、《大法鼓经》等提出了等同于佛性的“如来藏”概念，再如《胜鬘经》、《不增不减经》等又进一步把“如来藏”与真如法性或自性清净心联系起来。

再来回顾我国早期禅学的主要思想特色^①。佛教自汉代传入我国，在整个六朝时期，主要传译印度的小乘佛学和大乘佛学，并在中国化进程中得到进一步发展。汉魏西晋时代，中国佛教学者主要奉行小乘佛学的禅法和大乘佛学的般若空观。到了东晋时代，先是道安把禅法融会贯穿于般若空观之内，即以止观二行统摄千行万定，又以般若统摄止观二行，后经鸠摩罗什、慧远、竺道生、僧肇等人的不断整合，把源于小乘佛教系统的禅学和大乘佛教的般若思想结合起来，形成了大小乘融合为一的禅法。在慧远看来，禅与智是互不相离、相济相成的，禅定缺乏智慧就不能清净寂灭，智慧没有禅定就不能深入观照，所以，他在《庐山出修行方便禅经统序》中说：“夫三业之兴，以禅智为宗。”^② 鸠摩罗什不仅融合了大小禅法，而且融合了禅法与般若中观，如其在《禅法要解》上卷中指出：“定有二种：一者观诸法实相，二者观法利用。”^③ 鸠摩罗什的弟子竺道生进而把般若学与涅槃学结合起来，阐扬直觉智慧，提出了顿悟佛性的学说。竺道生的顿悟佛性学说建立在两

① 本段对中国禅学思想的理解和归纳，参见方立天《中国佛教直觉思维的历史演变》一文，载《哲学研究》2002年第1期和第2期。

② 载《出三藏记集》卷九，中华书局，1995年11月版，第343页。

③ 载《大正藏》卷十五，第290页中。

个理论支点上：一是理不可分说，二是佛性本有说。他认为，因理不可分，故说顿；因佛性在我，故说悟，两者结合而立顿悟说。或者说，真如本体，在宇宙曰理，在众生曰佛性。契合真如本体，要求顿悟；惟有顿悟，才能契合本体。竺道生的顿悟佛性说，有两个显著的特点。一是顿悟成佛不能有阶差，因为理既不可分，悟也不能二，正如他在《大般涅槃经集解》第一卷中所说：“夫真理自然，悟亦冥符。真则无差，悟岂容易？不易之体，为湛然常照，但从迷乖之，事未在我耳。”^①二是众生皆能成佛，连一阐提也有佛性。鸠摩罗什的另一弟子僧肇提出了般若无知的命题，既以真谛的无相论证般若的无知，还从体用一如的角度加以论述，认为般若空观是观照宇宙万物的本质，能真正认识宇宙万物的现象，如他在《肇论·般若无知论》中说：“圣人以无知之般若，照彼无相之真谛”、“然智非无知，但真谛非所知，故真智亦非知”、“夫有所知则有所不知，以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知”、“内有独鉴之明，外有万法之实。万法虽实，然非照不得。内外相与以成其照功，此则圣所不能同，用也；内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无，此则圣所不能异，寂也”^②。此外，南北朝时代北方的楞伽师一系又把唯识、如来藏、般若和禅法融合起来，如菩提达摩提出“安心壁观”的禅观方法，慧可提出“忘言、忘念、无得正观”^③的方法，僧璨在传为其所著的《信心铭》一文中，提倡“万法齐观”的方法，认为“万法一

① 载《大正藏》卷三十七，第377页中。

② 此四句引文分别载《大正藏》卷四十五，第153页下、154页上、153页上、154页下。

③ 《续高僧传》卷二十五《法冲传》，载《大正藏》卷五十，第666页中。

如”，宇宙万法与“真如法界”为“一即一切，一切即一”的关系^①。至此，早期禅学的禅观方式已相当完备和成熟。

智旭解《易》不仅援用早期禅学的名相概念，而且也借用易学思想对早期禅学的核心理论进一步加以发挥。对于印度原始佛教和部派佛教的教义思想，智旭尽量把它融进解《易》的思想和方法中，如解《乾·上九》云：“统论六爻表法，通乎世、出世间”、“若约六道，则如次可配六爻。”又如解《乾》卦辞云：“健于上品十善、兼修禅定者，必生色、无色界；健于上品十善、兼修四谛、十二因缘观者，必获二乘果证；健于上上品十善、能自利利他者，即名菩萨。”再如解《家人·六四》云：“即原因善心发，富有万德，名为解脱。”解《谦》卦之《象》“称物平施”云：“称物机宜，而平等施以佛乐，不令一人独得灭度。”解《大有》卦之《象》云：“修恶须断尽，修善须满足，方是随顺法性第一义，‘天’之‘休命’也。”以上几例引文可以说明，智旭也很注重以佛教的基本教义融通《周易》。从总体上看，智旭比较倾向于大乘佛学，而对小乘佛学多有贬抑。智旭多次借解卦爻，表达他所坚持的“中道”思想，并批驳小乘偏真、偏空的禅学思想，如解《乾》卦云：“三恶为邪，三善为正；六道有漏为邪，二乘无漏为正；二乘偏真为邪，菩萨度人为正；权乘二谛为邪，佛界中道为正；分别中边不同为邪，一切无非中道为正，此利贞之诫，所以当为健行者设也。”又如解《大有·上九》云：“九四秉通教法，但是大乘初门，故‘匪其彭’。虽与二乘同观无生，而不与二乘同证，故‘明辩晰’。”再如解《姤·上九》云：“居‘姤’之终，不

^① 《信心铭》载《大正藏》卷四十八，以上三处引文分别见第367页下、376页下、377页上。

与柔遇，名‘姤其角’。此如二乘偏真空慧，但免‘无鱼’之‘凶’，不无焦芽败种之‘吝’也。”但是，智旭也并非完全摒弃小乘的禅法，仍是有所吸取的，如解《屯·九五》“小贞吉，大贞凶”句云：“在小乘，则速出生死而‘吉’；在大乘，则违远菩提而‘凶’。”

而从局部上看，智旭所持的大乘佛学思想并不单纯，有着非常明显的融合倾向。换句话说，智旭比较赞成“兼容”之后的大乘禅学。首先是发扬龙树等人“中道实相”的禅学思想。如解《坤·六五》“黄裳元吉”句云：“非世间、非出世禅，禅即中道实相，故‘黄’。”又如解《随》卦辞云：“既得法喜，便能随顺诸法实相，皆‘元、亨’之道也。”从以上两处所解卦爻辞的意义来看，可以发现智旭对“中道实相”、“诸法实相”等思想是何等的重视和赞美！其次是深刻理解印度大乘禅学所提出的各种“涅槃佛性”思想。一方面，尽量根据《周易》卦爻辞的义理理解佛性的“迷藏”、“本有”、“都有”、“不增减”、“不沮坏”等特点，如解《乾·彖》云：“以乾表雄猛不可沮坏之佛性，以元亨利贞表佛性。”如解《乾·文言》“阳气潜藏”句云：“佛性隐在众生身中，故‘潜藏’。”解“时乘六龙以御天”句又云：“佛性常住之理名为乾元。”解《坤·文言》“君子敬以直内”句云：“正念真如，是定之内体；具一切义，而无减缺，是定之外相。既具内体、外相，则必大用现前‘而德不孤’，所以于禅开秘密藏，了了见于佛性而无疑也。”解《晋·彖》云：“无明实性即佛性。”解《同人·上九》云：“盖是直缘中道佛性，以为迥出二谛之外，所以‘先号咷而后笑’也。”解《豫》卦之《象》云：“‘殷荐上帝’，即本源自性为上帝。‘祖考’，谓过去诸佛也。”解《随》卦之《象》云：“既合

本源自性，上同往古诸佛，则必冥乎三德秘藏，而入大涅槃也。”从以上多例引文来看，智旭对佛性的理解与竺道生的观点基本上是一致的，但是，智旭似乎不赞成竺道生的“顿悟”说，而倾向于“渐悟”说，因为他认为修行必须是循序渐进的，犹如《周易》既要从《屯》卦渐进到《未济》卦，又要从初爻上升到上爻一样，要历经艰辛的过程方能达到目的，并非是一蹴而就的事。另一方面，尽量根据实际需要把“如来藏性”引入解说过程中，并给予高度重视和精心理解，如解《坤·彖》云：“以坤表多所含蓄，而无积聚之如来藏性……所以安贞之吉，定慧均平，乃可应如来藏性之无疆也。”解《井·彖》云：“水轮含地，故凿地者不得水，喻如来藏性具一切阴界入等，故观念阴界入者无不得悟藏性，但贵以妙止观力深入而显发之。”解《需》卦“利涉大川”句云：“始虽云需，究竟能度生死大川，登于大般涅槃彼岸矣。”在解《需·彖》时，又进一步加以说明：“坎中一阳，本即乾体，喻烦恼险道之性本如来藏，以此不生不灭之性为本修因，则从始至终，无非称性天行之位，从正因性，中中流入萨婆若海，故‘利涉大川’。”智旭对印度大乘禅学思想的融通可通过其解《复·彖》的文字得到较为集中的体现：

佛性名为天地之心，虽阐提终不能断，但被恶所覆而不能自见耳。苦海无边，回头是岸，一念菩提心，能动无边生死大海。“复”之所以得“亨”者，以刚德称性而发，遂有逆反生死之势故也。此菩提心一动，则是顺修，依此行去，则“出入”皆“无疾”，“朋来”皆“无咎”矣。然必“反复其道，七日来复”者，体“天行”之“健”而为“自强不息”

之功，当如是也。充此一念菩提之心，则便“利有攸往”。以刚虽至微，而增长之势已自不可御也，故从此可见吾本具之佛性矣。又“出”谓从空出假，“入”谓从假入空，既顺中道法性，则不住生死，不住涅槃，而能游戏于生死涅槃，故“无疾”也。“朋”谓九界性相，开九界之性相，咸成佛界性相，故“无咎”也。

再次是赞成慧远等人的“禅智”思想。如解《姤·初六》指出：“无子莫治野人，无野人莫养君子，此世法之必应互相系属者也。无性不能起修，无修不能显性，非智不禅，非禅不智，此佛法之必应互相系属者也。”此处主要是把“禅智”和“性修”并为一谈，并以义理侧重阐明两者“必应互相系属”的道理。又如解《睽·彖》云：“寂照一体，名‘天地睽而其事同’。”此处可以说是巧妙借用《周易》处“睽”之道来申发僧肇提出的“寂照一如”的思想观点。智旭对中国早期禅学思想的融通，可以从其解《坤·彖》的一段解说文字中得到充分的体现：

约智名乾，约理名坤。约照名乾，约寂名坤。又可约性名乾，约修名坤。又可修中慧行名乾，行行名坤。乾、坤实无先后，以理智一如，寂照不二，性修交彻，福慧互严。今于无先后中说先后者，由智故显理，由照故显寂，由性故起修，由慧故导福，而理与智冥，寂与照一，修与性合，福与慧融，故曰“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”也。称理之行，自利利他，一行一切行，故“德合于无疆”之智，而“含弘光大”也。牝马行地，虽顺而健，三昧随智慧行，所以

为佛之三昧也。夫五度如盲，般若如导，若以福行为先，则佛知见未开，未免落于旁蹊曲径而失道。惟以智导行，行顺于智，则智常而行亦常，故“西南得朋”，不过与类俱行而已。惟“东北丧朋”，则于——行中具见佛性，而行行无非法界。当体绝待，“终有庆”矣。所以“安贞之吉”，定慧均平，乃可应如来藏性之“无疆”也。

禅学思想是一脉相承、源远流长的，后期的禅学思想尽管千变万化，同样也在沿用早期禅学的思想概念。我们在解读过程中发现，智旭所援用的禅学思想不仅贯通古今，而且融会各主要宗派的思想，大多很难严格区分其所援用的佛法、佛理究竟是古是今，是何宗何派，所以，在论述过程中只能依据所涉及的名相概念判断其蕴涵思想的来源。通过本小节的大量引文，我们不难发现智旭用来解《易》的佛学思想，确实是比较复杂多变的。当然，我们仍然可以清楚地看到，智旭用来解《易》的早期佛教禅学思想，主要就是融会贯通大乘中观学派的各种理论思想。

二 融会贯通天台教观思想

智旭曾说：“予二十三岁，即苦志参禅，今辄自称私淑天台者，深痛我禅门之病，非台宗不能救耳！”^① 笔者在解读《周易禅解》过程中发现，智旭用来解《易》的禅学思想主要以天台宗的教观思想为主，并力求通过天台的思想对治当时的“禅门之病”。

^① 《灵峰宗论》卷二之五《法语五·示如母》。

天台宗是中国第一个大乘佛教宗派，是佛教完成其中国化并走向成熟的最早标志。按照该宗的传法世系，该宗以印度龙树为初祖，北齐慧文为二祖，南岳慧思为三祖，而智顗为四祖。天台宗的基本精神乃是圆融的，就其宏观的基本结构而言，大体可别为“五时八教”的判教论、“一念三千”的实相论、“圆融三谛”的真理论、定慧双开的修行实践论以及性具善恶的宗教伦理思想。智旭在《周易禅解》中，不仅充分肯定天台宗圆教的思想，而且大量运用这些思想解说《周易》。以下分几个方面说明智旭融会贯通天台教观思想的主要情况。

第一，智旭解《易》通篇贯穿天台宗思想。《周易禅解》中有许多援用“佛法”的解说文字，从其所论说的“佛法”内容来看，主要是天台宗的思想，而不是禅宗的思想。对此，从以下三方面加以说明：（一）《周易禅解》中遍布天台宗的名相概念。如“圆教”、“圆顿”、“藏教”、“通教”、“别教”、“五时八教”、“四十二品无明”、“一心三观”、“六即”、“止观”、“一念无明法性心”、“十界互具”、“即塞成通”、“圆顿止观”、“百界千如”、“阴界入境”、“性具善恶”、“三谛圆融”、“心观”、“观心”、“三无差别”、“开权显实”、“开佛知见”、“自利利他”等等。这些名相概念散见于各卦爻的解说文字中，俯拾即是，足以说明其解《易》以天台宗思想为主。（二）智旭以天台宗的思想概括《周易》经传的佛法主旨。如解下经《咸》卦之前，分析和概括了《周易》上下经“二篇之大旨”，既认为上经是“约性德之始终”，下经是“约修德之始终”，又指出上经是“自行因果具足”，下经是“化他能所具足”。又如解《乾·彖》时指出：“统论一传宗旨，乃孔子借释彖爻之辞，而深明性修不二之学。”解《乾·象》时，指出：“六十四卦

《大象传》皆是约观心释。”再如智旭在《周易禅解序》中以“四悉檀”的观点谈论其所解之“易”，也明显具有天台圆教的思想。

(三) 智旭援用大量的天台宗思想融通《周易》卦爻的义理。这种情况，在书中比比皆是，此处只能先引用比较明显的例子加以说明。如解《坎》卦之《象》时，明确指出：“习坎之象，乃万古圣贤心法，奚险之可畏哉！此正合台宗善识通塞，即塞成通之法，亦是巧用性恶法门。”智旭以天台宗的“通塞之法”对治“禅病”之思想来解《易》的例子不少，不妨再举几例以说明之。如解《乾·上九》云：“又约通塞而言之者：初是浅慧，故不可用。上是慧过于定，故不可用。中之四爻皆是妙慧，二如开佛知见，三如示佛知见，四如悟佛知见，五如入佛知见也。”如解《师》卦，解其卦辞指出“然须深知药病因缘，应病与药，犹如老将，善知方略，善知通塞，方可吉而无咎。不然，法不逗机，药不治病，未有不反为害者也”，解其卦之《象》又指出“此是善识通塞，如抚之则即民即兵，失之则为贼为寇”，解其上六爻辞说得更详细：“正当用对治时，或顺治，或逆治，于通起塞，即塞成通，事非一概。今对治功毕，入第一义悉檀，将欲开国承家，设大小乘教法以化众生。止用善法，不用恶法，偁不简邪存正，简爱见而示三印一印，则佛法与外道几无辨矣。”大量引用天台宗思想的例子，还可通过后文的论述予以说明。

第二，智旭以天台教观并重的思想全面贯通《周易》义理。智旭解《易》所作的禅学解释主要有两种：一是约佛法，二是约观心。从其“约佛法”的内容来看，主要是援用天台的判教说和“一念三千”的实相论以及性具善恶的佛性论。这方面的例子前后文引用的例子都可参看，这里主要举两个典型的事例加以体现。

如解《大畜》卦之《象》“君子以多识前言往行，以畜其德”指出：“一山之中具有天之全体，一念心中具摄十世古今。揽五时八教之‘前言’，该六度万德之‘住行’，以成我自心之德，以此自畜，即以此畜天下矣。”又如解《杂卦传》“刚决柔也”一句指出：“所以性善性恶俱不可断，而修善须满，修恶须尽也。”从其“约观心”的内容来看，主要是援用天台宗的止观学说和“一心三观”的观心论。心观和观心，都是天台宗重要的禅观修持方式。心观，也称一心三观、圆融三观，即以同一心灵修持观空、观假、观中。对此，智旭也借易理来加以阐释，如解《需》卦上六爻辞：“不惟入佛境界，亦可入魔境界，还来三界，广度众生。观三界、依正因果诸法，无不现现成成，即是一心三观，故常为三界不请之友，而三界众生，有‘敬之’者，必‘终吉’也。”又如解《复》卦辞云：“苦依第三观，则从假入空名‘剥’，从空入假名‘复’。若一心三观，则以修吻性名‘剥’，称性垂化名‘复’。”观心，是以心为观照对象，通过观照己心以明心见性。天台宗人所谓观心就是观“一念无明法性心”，就是把无明心（妄心）和法性心（真心）融会统一起来进行观照，以不可思议之心达到不可思议之境。智旭解《易》也援用天台观心的思想，并侧重于阐发山家派“妄心观”的观心思想，并坚决主张“止观不二”的思想。如解《睽·彖》云：“止观双行，名‘男女睽而其志通’。”又如解《需》卦之《象》“君子以饮食宴乐”句云：“全性起修，全修在性，不藉劳劳肯启修证，故名宴乐。此是善巧安心止观，止观不二，如饮食调适。”又如解《临》卦时，指出：“世法、佛法、观心之法，始终须‘利’于‘贞’，若乘势而不知返，直至‘八月’则盛极必衰，决有‘凶’矣。”再如解《说卦传》“万物出乎震”一段云：“约观

心者：一念发心为帝，一切诸心心所随之，乃至三千性相，百界千如，无不随现前一念之心而出入也。”最典型的例子，如解《屯》卦“元、亨、利、贞，勿用有攸往，利建侯”云：

盖《乾》、《坤》二卦，表妙明、明妙之性觉，性觉必明，妄为明觉，所谓真如不守自性，无明初动。动则必至因明立所而生妄能。成异立同，纷然难起，故名为“屯”。然不因妄动，何有修德，故曰：无明动而种智生，妄想兴而涅槃现。此所以“元、亨”而“利、贞”也。但一念初生，既为流转根本，故“勿用”有所往。有所往，则是顺无明而背法性矣。惟利即于此处用智慧深观察之，名为“建侯”。若以智慧观察，则知念无生相，而当下得太平矣。观心妙诀，孰过于此。

智旭还借助易理把“观心”和“看经”联系起来说解，如解《师》卦六五爻辞云：

“田”中“有禽”，妨害良禾，喻心有烦恼，“妨害道芽也。”“利执言”者，宜看经教以照了之也。然看经之法，依义不依语，依了义不依不了义，依智不依识。若能深求经中义理，随文入观，则如“长子帅师”；若但著文字，不依实义，则如“弟子舆尸”，虽“贞”亦“凶”。此如今时教家使不当也。

此外，智旭还援用了“定慧双开”的思想融通易理，并处处用“定慧等持”、“定慧相济”的思想，比附《周易》“阴阳和合”、“刚柔相济”等义理。这方面的思想与其他宗派的思想较为接近，

所以，此处暂不赘述。必须着重指出，在《周易禅解》中以佛法和观心解《易》，不但一以贯之，而且是分开说法的，共同构成全书解说的两条线索。结合以上对其说法内容的简要分析，可以充分说明智旭所贯彻的解《易》思想乃是天台教观并重的思想。

第三，智旭充分发挥天台圆教的禅学思想。教总是已证悟者（佛）向未觉悟者（众生）的开导。由于众生根性不同，生熟不一，故佛陀要通过善巧方便说法，以达到接引的目的。直到众生根性成熟，机缘已具，佛陀才开讲圆顿之教，此即所谓的开权显实。基于佛陀说法之顺序，天台智者大师将一代时教判为藏、通、别、圆四教，并自命天台宗为圆教。智者大师的圆教概念自确立之时起，便成为历代天台宗人坚持高举的一面旗帜，并在不同的时代被赋予不同的涵义。笔者在解读《周易禅解》时发现，智旭不仅明确以圆教的思想作为其解《易》的指导思想，而且经常借用易理来深入理解和充分肯定圆教概念。主要表现在几个方面：（一）充分肯定圆教的思想。这方面的事例不少，如解《讼》卦六三爻《象》云：“佛法释者：难非大乘法门，若开权显实，则彼所行亦即是菩萨道，故必从上乘圆顿之解方吉。”又如解《师·彖》指出：“以此圆顿妙药，如毒鼓（原文为“鼓”字）毒乳，毒于天下，而九界之民皆悉从之吉，又何咎矣。”再如解《观·彖》指出：“以神道设教，即为称性圆教，故十界同归服也。”（二）特别约“六即”来解说“六爻”，并据爻位论四教。“六即”（理即、名字即、观行即、相似即、分真即、究竟即）的提出是天台宗为平衡“性具”的横义，而从纵向角度对修行所作的说明。智旭在《周易禅解》中对“六即”行位思想，在与易理的融通中得到充分的发挥。如其解释《乾》卦六爻说：“佛法释乾六爻者：龙乃神通变化

之物，喻佛性也。理即位中，佛性为烦恼所覆，故‘勿用’。名字位中，宜参见师友，故‘利见大人’。观行位中，宜精进不息，故曰‘乾夕惕’。相似位中，不著似道法爱，故‘或跃在渊’。分证位中，八相成道，利益群品，故‘为人所利见’。究竟位中，不入涅槃，同流九界，故云‘有悔’。”此是依天台宗所立圆教菩萨之行位有“六即”，解释《乾》卦六爻之位及其爻辞的。按智旭的说法，《易经》的龙象可喻佛性，六爻行位可通天台圆教的“六即”，六爻皆是佛的境地，《乾》卦六爻之义也可视为成佛的六个层次。通观《周易禅解》，笔者发现智旭多处援用“六即”的思想解说六爻的义理。如其解《观·上九》时，就是按照圆教说法因人而异的原则统论此卦六爻：

约佛法释六爻者：初是外道，为“童观”，有邪慧故。二是凡夫，为“窥观”，耽味禅故。三是藏教之机，进为事度，退为二乘。四是通教大乘初门，可以接入别圆，故“利用宾于王”。五是圆教之机，故“观我即是观民”，所谓心、佛、众生，三无差别。上是别教之机，以中道出二谛外，真如高居果头，不达平等法性，故“志未平”。又约观心释六爻者：初是理即，如童无所知。二是名字即，如女无实慧。三是观行即，但观自心。四是相似即，邻于真位。五是分证即，自利利他。六是究竟即，不取涅槃，遍观法界众生，示现病行，及婴儿行。

再如解《比》卦初六爻辞“有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有它吉”时，说：

柔顺之民，率先归附，“有孚”而“无咎”矣。下贱之位，虽如缶器，而居阳位，有君子之德焉。故为“有孚盈缶”，将来必得征庸，有“它吉”也。约佛法者：初六如人道，六二如欲天，六三如魔天，六四如禅天，九五如佛为法王，上六如无想及非非想天。今人道易趣菩提，故“有它吉”。约观心者：初六如藏教法门，六二如通教法门，六三如爱见法门，六四如别教法门，九五如圆教真正法门，上六如拨无因果邪空法门。今藏教正因缘境，开之即是妙谛，故“有它吉”。

从以上两段引文可以发现蕴涵其中的禅学思想特色：一是把“六即”行位完全与六爻爻位相等同，并借六爻的易理阐发佛法；二是借六爻的爻位论藏、通、别、圆四教，并把“圆教之机”、“圆教真正法门”都放在“九五”尊位上，充分说明其禅学思想重心是天台宗圆教的教义；三是将出自《华严经》本为上乘诸宗所共许的“心、佛、众生三无差别”思想，作为衡量“圆教之机”的标准。此外，我们还可以更清楚地发现，智旭以禅解易并非一味说禅，而是禅易结合，先疏通易理，再以禅理比附易理，而且比附时大多在句段前标注“若约佛法者”、“佛法释者”、“观心释者”等字样。此种方法的运用，不仅能够清楚地阐明和发挥《周易》经传的义理，而且能把所比附的禅理在比较中透彻地表达出来，从而达到禅易互证的目的。

应该说明的是，《周易禅解》中所运用的天台禅学思想还有不少，以上三个方面所论述的只是其中较为突出的部分。通过以上的论述，我们可以得出一个重要的结论：《周易禅解》中蕴涵的佛

教禅学思想主要是以天台宗的思想为主，而不是禅宗的思想。对此结论，后文还将继续予以论证，以进一步说明智旭的所谓“禅解”是以融通的禅学思想作解，而不是以单纯的禅宗思想作解。

三 兼采华严禅宗净土等思想

在《周易禅解》中，智旭“融会诸宗”的思想特色已有鲜明的体现。但是，智旭在此所表现的主要是以天台圆教的思想为主而“融会诸宗”的，与他晚年形成的“融会诸宗，归极净土”的思想理念有着较大的区别。笔者在解读过程中发现，智旭所融会的宗派佛学思想除了以天台为主之外，主要是华严、禅宗的思想，对净土、律宗、唯识等宗派的思想鲜有提及。以下分成三方面加以分析说明。

第一，蕴涵较为丰富的华严宗思想。华严宗人对禅观的修持方式也很重视，从现存的著作看，所论述的观法主要是法界三观、妄尽还源观、唯识观、普贤观、三圣圆融观、五蕴观、十二因缘观等，分别对宇宙、人生和佛菩萨提出了相应的观法。从各种观法的内容、关系和地位来看，与华严基本理论“法界缘起说”直接相关的法界三观，是华严宗观法的枢要。法界三观，即真空观、理事无碍观、周遍含容观，其中真空观是后二观的基础，中心是理事无碍观，特色是周遍含容观。真空观也就是理法界观，是观照宇宙一切事物本性即空的法门。理事无碍观，是说真如之理具有不变和随缘两层重要意义，一切事法都是真如随缘所致，观照真如即呈现出一切事法，而一切事法又都以真如为性，一切事法与真如理体相即无碍，炳然交融，如水即为波，波即为水。周遍

含容观，既认为法界的每一事法都是真如随缘而起，故一切事法都具足真如的本性，互相交融，互不相碍；又认为一切现象与理通融，故其相不坏，一多相即，大小相容，无时空限制，任何一个现象都融摄整个宇宙现象，整个宇宙现象都收摄于一个现象之中，一即一切，一切即一，重重无尽，互涉无碍。根据这些思想考察《周易禅解》，不难发现其中也蕴涵较为丰富的华严宗禅学思想。从总体上看，智旭主要援用“法界三观”的思想与《周易》互证，在解《易》的思想和方法上，大力发挥华严“随缘不变，不变随缘”、“全体法界”、“一多相即”等思想。最典型的例子，是解上经《乾》卦之前的一段开篇语：

可上可下，可内可外，易地皆然，初无死局，故名“交易”。能动能静，能柔能刚，阴阳不测，初无死法，故名“变易”。虽无死局，而就事论事，则上下内外仍自历然；虽无死法，而即象言象，则动静刚柔仍自灿然，此所谓万古不易之常经也。若以事物言之，可以一事一物，各对一卦一爻；亦可于一事一物之中，具有六十四卦三百八十四爻。若以卦爻言之，可以一卦一爻，各对一事一物；亦可于一卦一爻之中，具断万事万物，乃至世、出世间一切事物。又一切事物即一事一物，一事一物即一切事物；一切卦爻即一卦一爻，一卦一爻即一切卦爻，故名“交易”、“变易”，实即不变随缘，随缘不变，互具互造，互入互融之法界耳。

从引文中我们可以发现，智旭不仅巧妙地运用“理事无碍观”解释“交易”和“变易”，而且很贴切地把“卦爻”与“事物”的关

系运用“一多相即”的思想进行合理的解说，最后得出一个与华严“法界三观”思想颇为契合的结论：即认为《周易》的“交易”、“变易”之理，“实即不变随缘，随缘不变，互具互造，互入互融之法界耳”。智旭以此思想见之于《周易禅解》开篇，充分体现他对华严思想的高度认同。大体上说，智旭援用华严思想解《易》也是自始至终的。在他刚解《易》之时，即在解《系辞上传》传文之前的开篇语，就直接提出“随缘不变，不变随缘之易理”的说法。在解《系辞传》中，又多次运用华严的思想进行解说，提出一系列新观点，如“三极之道，乃即一而三，即三而一之极理也”^①、“而惟取余五十以为大衍之数，以表从体起用；及揲蓍时，又于五十数中存其一而不用，以表用中之体，亦表无用之用，与本体太极实非有二。夫从体起用，即不变随缘义也；用中之体，即随缘不变义也”^②、“三变成交，以表爻爻各具三才之道；六爻以表三才各有阴阳；十八变以表三才各各互具而无差别”^③、“阴可变阳，阳可变阴，一可为多，多可为一，故体此即数之道者，可以神其德行也”^④、“界界互具，法法互融，故上下无常，刚柔相易”^⑤、“当知一一才中，还具两才事理，故象之以六画；而六者非他，乃表一一画中，又各还具三才之道”^⑥。在解《说卦传》中，也大量运用华严思想融通易理，如解“昔者圣人之作易也”一段时，指出：“可见天不偏于阳，还具易之全理，所谓随缘不变

① 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“六爻之动，三极之道也”一句。

② 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“大衍之数五十，其用四十有九”一句。

③ 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“十有八变而成卦”一句。

④ 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“显道神德行”一句。

⑤ 《周易禅解》卷九解《系辞下传》“上下无常，刚柔相易”一句。

⑥ 《周易禅解》卷九解《系辞下传》“六者非他也，三才之道也”一句。

也……可见人非天地所生，亦具易之全理，而随缘常不变也。”又如解“乾，天也，故称乎父”一段，更明确指出：“只此众物各体之八卦，即是天地男女之八卦，可见小中现大，大中现小，法法平等，法法互具，真华严事事无碍法界也。”再如解“乾为天”广八卦一章，又据“此健等八德则能具造十界”推出：“可见不变之理常自随缘，习相远也……可见随缘之习理元不变，性相近也。”在解《序卦传》时，也明确认为此传“亦可作法界缘起门说”释解。在卷十解说八幅易图中，也大量援用了华严的思想，如解《河图》时说：

又约十度修德者：一是布施，六是般若，此二为福慧之主，如地生成万物，故居下。二是持戒，七是方便，此二为教化之首，如天普覆万物，故居上。三是忍辱，八是大愿，此能出生一切善法，故居左。四是精进，九是十力，此能成就一切善法，故居右。五是禅定，十是种智，此能统御一切诸法，故居中。实则界界互具，度度互摄。盖世间之数，以一为始，以十为终。华严以十表无尽，当知始终不出一心、一尘、一刹那也。

此处明确运用华严“十度”的思想，借《周易》河图之数及方位，诠释十波罗密，无疑使图中所蕴涵的内容更为丰富、深刻。又如解“伏羲六十四卦方位”也是很明确援用华严思想，智旭对此图解说如下：

约一天下，亦以此卦图而分布之。约一省一府一县，亦

各以此卦图而分布之。近约一宅，亦以此卦图而分布之。即单约一房一坐具地，亦以此卦图而分布之。大不碍小，小不碍大，大亦只是六十四卦，小亦全具六十四卦。一时一刻亦有此六十四卦，亘古亘今亦只此六十四卦。若向此处悟得，便入华严事事无碍法界，故李长者借此以明华藏世界。不然，岂今福建在南则有乾无坤，燕都在北则有坤无乾，天竺在西但为坎地，支那在东惟是离方也耶？

再如解《洛书》时所云“物物一太极于此可见”、解“伏羲八卦方位”时所云“其实卦卦无非太极全体”、解“文王八卦次序”时所云“信知一一皆法界也”，也都是华严思想的直接反映。

平实而论，智旭在解《易传》后五传和图说时所援用的佛学思想，更多的是华严而不是天台。而在解上下经传时，华严的思想不仅用得相当少，而且不那么具体明显。智旭解经文六爻时，常运用的是“统论六爻表法”或“六爻作表法”，此法其实也是借鉴华严宗人李通玄的“取象表法”、“托事表法”、“举方隅表法”，当然方法的内容不同，但是所运用的“得意忘象”思维方式是一样的。可以说智旭的“六爻作表法”所根据的思想也是华严，因为他的依据是“有何一爻不摄一切法，有何一法不摄一切六爻哉”^①。智旭解上下经传所运用的华严思想与解《系辞》等传差不多，不妨略举几例，以说明之。如解《乾·文言》“时乘六龙以御天也”一句，据“无一法不从此法界而始”的思想比附“乾元”与“佛性”，并得出“以要言之，即不变而随缘，即随缘而不变”

① 《周易禅解》卷一解《乾·上九》。

的结论。又如解《益·彖》指出：“益即全体乾坤，全体太极，全体易道，其余六十三卦无不皆然，圣人姑举一隅，令人自得之耳。”值得注意的是，智旭在解卦爻辞时，援用华严的思想而为说的相当少。

第二，蕴涵或明或暗的禅宗思想。智旭援禅解《易》并非仅仅局限于天台宗和华严宗的思想，偶尔也援用其他宗派的思想，如禅宗的思想也蕴涵其中。禅宗自菩提达摩以来，流传久远，派别众多，基本思想是“直指人心，见性成佛”，但各时代、各派别的禅观修持方式仍有差别。慧能南宗的禅法主要以融摄了《楞伽》心性论的《般若》无所得思想为理论基础，主张心性本净，佛性本有，自心与佛性无二，众生与佛无别，强调自识本心，自见本性，顿见本性，顿悟成佛，反对渐修渐悟，执著外在形式等。如果以慧能以来的禅宗思想考察《周易禅解》，可以发现其中蕴涵的禅宗思想是若明若暗、若同若异。比较明显的大致有三处：如解《乾》卦用九爻辞“见群龙无首，吉”云：“若约佛法释者：用九，是用有变化之慧，不用七之无变化慧也。阳动，即变为阴，喻妙慧必与定俱。《华严》云：‘指挥了境同三昧。’《大慧》云：‘一悟之后，稳贴贴地。’皆是此意。‘群龙’者，因中三观，果上三智也。观之与智，离四句，绝百非，不可以相求，不可以识识，故‘无首’而‘吉’。”此处明显是依大慧宗杲的语录和禅宗教义作解释的。又如解《系辞下传》“易曰公用射隼于高墉之上”一段：“禽喻惑，器喻戒定，人喻智慧。《解》之上六，独得其正，而居震体，如人有慧，故能以戒定断惑也。《宗门》云‘一兔横身当古道，苍鹰才见便生擒’，亦是此意。”此处明显也是援引大慧宗杲《宗门武库》中的诗偈疏释义理。再如解《说卦传》“乾为天”一

段：“此广八卦一章，尤见易理之铺天匝地，不间精粗，不分贵贱，不论有情无情，禅门所谓‘青青翠竹，总是真如；郁郁黄花，无非般若’。又云‘墙壁瓦砾，皆是如来清净法身’。又云‘成佛作祖，犹带污名；戴角披毛，推居上位’。皆是此意。”不难看出此处援用得更明显。

而从总体上看，《周易禅解》中蕴涵的禅宗思想尽管一以贯之，却是不明显的，相对比较暗淡。智旭在解《周易》经传时，确实用了不少与禅宗相关的名相概念，如“禅”、“禅定”、“枯木禅”、“增上慢”、“定慧”、“禅波罗密”、“次第禅”、“佛性”等等，但这些大多也是大乘禅学所共有的专有名词，所以，不能因此断定凡涉及这些名词的解说便是援用禅宗思想。但有一点可以肯定的是，智旭援用早期禅学、天台、华严阐释《周易》义理的同时，一直都在关注如何“修禅”和“对治禅病”的问题。在修禅观法方面，主要是在“约观心”和“约佛法”的解说中，运用早期禅学的“中道实相”、“禅智合一”、“寂照一如”等思想以及天台的“止观双运”、“止观不二”、“性修不二”和华严的“法界三观”等观法，紧密结合《周易》中“阴阳平衡”、“德位相称”、“趋吉避凶”、“刚柔相济”、“刚健中正”的义理，阐发“定慧等持”、“定慧均平”、“定慧相济”、“定慧具足”的修禅之理。若以“约观心”解经文卦辞义理而论，智旭主要以修禅历程中如何对治禅病来比附六十四卦的卦序和卦辞义理。以下就以解上经各卦的义理为例，分析智旭所描述的修禅历程与诸卦义理之关系：以修禅须先明白佛性特点和修行主旨比附学《易》须知《乾》、《坤》两卦作为《易》之门户的道理，以无明妄念初生比附处《屯》之难，以修禅之初须赖明师良友比附处《蒙》之昧，以修禅需待时节因缘比附

处《需》之须，以修禅烦恼习强比附处《讼》之凶，以修禅烦恼过患无量比附处《师》之乱，以修禅爱见不顺正法比附处《比》之患，以修禅无始事障偏强比附处《小畜》之滞，以修禅须明识次位而成真比附处《履》之亨，以修禅须安忍强软二魔比附处《泰》之通，以修禅起于似道法爱而不前进比附处《否》之塞，以修禅初入同生性比附处《同人》之应，以修禅证入同体法性之后比附处《大有》之顺，以修禅同满菩提归无所行比附处《谦》之吉，以修禅受无相之法乐比附处《豫》之悦，以修禅能随顺诸法实相比附处《随》之时，以修禅得小随顺而未断惑比附处《蛊》之治，以修禅须去其禅病进断诸惑比附处《临》之正，以修禅进断诸惑必假妙观比附处《观》之德，以修禅须以妙观治魔境比附处《噬嗑》之动，以修禅境发观成之后须定慧庄严比附处《贲》之文，以修禅定慧庄严之后皮肤脱尽比附处《剥》之真，以修禅剥荡情执之后须立一切法体比附处《复》之心，以修禅复其本性真穷惑尽比附处《无妄》之理，以修禅须广积菩提资粮比附处《大畜》之实，以修禅须长养圣胎比附处《颐》之养，以修禅工夫胜进将破无明比附处《大过》之刚，以修禅夙习动而境发必强比附处《坎》之险，以修禅境发之时必丽正观以销阴比附处《离》之丽。若以解经文爻辞及其《象》辞义理而论，智旭主要以修禅观心如何调整定慧比附六爻的义理。以下就以解《同人·上九》为例，加以说明：

观心释者：六爻皆重明欲证“同人”之工夫也。夫欲证入“同人”法性，须藉定慧之力，又复不可以有心求，不可以无心得，所谓时节若到，其理自彰。此修心者勿忘勿助之

要诀也。初九正慧现前，不劳功力，便能出生死门。六二虽有正定，慧力太微，未免被禅所牵，不出三界旧宗。九三偏用其慧，虽云得正，而居离之上，毫无定水所资，故如“升于高陵”而为顶堕菩萨“三岁不兴”。九四定慧均调，始虽有期必之心，后乃知期必之不能合道，卒以无心契入而“吉”。九五刚健中正，而定力不足，虽见佛性，而不了了，所以先须具修众行，积集菩提资粮，藉万善之力，而后开发正道。盖是直缘中道佛性，以为迥出二谛之外，所以“先号咷而后笑”也。上九定慧虽复平等，而居乾体之上，仅取涅槃空证，不能入廛垂手，故“志未得”。

从引文中可以发现，智旭约观心释解六爻的义理有一个明显的特点：以“定慧失调”、“定慧不足”、“定慧太过”解说“悔吝凶咎”的爻辞，而以“定慧均调”、“定慧平等”、“定慧具足”解说“无悔”、“无咎”、“吉”的爻辞，分明也是以修禅之道和禅观之法比附卦爻之理。在对治禅病方面，最常用的就是天台宗的“善识通塞”、“即塞成通”、“巧用性恶”、“对破法门”和《周易》的“扶阳抑阴”、“扶正祛邪”等方法。如果可以把这些对治方法看作是对禅宗修行的补偏救弊的话，那么，这些解说似乎也可视为蕴涵着禅宗的思想，但这无疑就是一条隐晦的思想线索。由于智旭立足于以天台、华严等大乘禅学思想重新阐发禅宗的修行理念，因此，在《周易禅解》中所提出的修禅思想和方法，尤与慧能禅宗的思想有所不同：虽然赞成“众生都有佛性”和“明心见性”的说法，但是，反对“顿悟成佛”；虽然赞成不依文字而说法，但反对完全不立文字和不离文字；虽然赞成修禅至见性而成佛，但更

倾向于“全性起修”、“自利利他”的修禅方式，而且认为“德是法身，知是般若，力是解脱，三者缺一，决不可以自利利他”^①。

第三，蕴涵少量的净土、唯识、律宗等思想。如果说《周易禅解》中蕴涵的禅宗思想若明若暗，那么，其所蕴涵的净土、唯识、律宗等思想相对来说，都是少而不明的。为了进一步说明智旭解《易》也有融会这些宗派佛教的思想，以下拟分三个方面作简要的分析：

（一）净土宗的思想。净土宗认为，修行者依其自身的罪业与修行的不同，分为上、中、下三辈，三辈又各分为上、中、下三品，总为九品，即九个等级。智旭解《乾》卦辞时，也运用了这方面思想：

夫健于上品十恶者，必堕地狱；健于中品十恶者，必堕畜生；健于下品十恶者，必堕鬼趣。健于下品十善者，必成修罗；健于中品十善者，必生人道；健于上品十善者，必生天上。健于上品十善、兼修禅定者，必生色、无色界；健于上品十善、兼修四谛、十二因缘观者，必获二乘果证；健于上上品十善、能自利利他者，即名菩萨。健于上上品十善，了知十善即是法界、即是佛性者，必圆无上菩提。故十界皆元亨也。

据引文的内容分析，智旭主要是借净土的品级思想，阐发其他宗派的禅学思想以比附《乾》之“健”理，有点“以禅合净”的思

^① 《周易禅解》卷九解《系辞下传》“子曰：德薄而位尊”一段。

想倾向，但并没有大力宣扬净土思想。从其解经传的内容来看，除此之外，再难找到更具体、明显的事例，也许可以此来说明当时的智旭尚未形成“归极净土”的思想。当然，要以净土的“念佛”思想通融《周易》的义理也不容易，这也可能是用得少的原因。

(二) 唯识宗的思想。《周易禅解》中涉及“性相”、“法相”、“眼识”、“有漏”、“无漏”等名相概念的倒有一些，但大多很零散，也很难就此明确判定是属于唯识宗的理论范畴。总体上看，援用唯识说解比较明确的事例不多，最典型的是在解《坤·文言》文末指出的一段话：

又观心释者：阴阳各论善恶，今且以阴为恶，以阳为善。善恶无性，同一如来藏性，何疑何战？惟不达性善性恶者，则有无相倾，起轮回见而必战，战则埋没无性之妙性，似乎无阳，故称龙以显性善之不断焉。既以善恶相抗，则二俱有漏，故称血以显未离生死类焉。夫善恶相倾夺者，由未达妙性体一，而徒见幻妄事相之相杂也。实则天玄地黄，性不可改，何嫌何疑，何法可相战耶？善恶不同，而同是一性。如玄黄不同，而同是眼识相分。天地不同，而同一太极。又如妍媸影像不同，而同在一镜也。若知不同而同，则决不敌对相除而成战。若知同而不同，则决应熏习无漏善种以转恶矣。

从上引文可以看出，智旭不仅将天台圆教“性具善恶”说与如来藏思想统一起来说解，而且把“性具”与唯识的“有漏”、“无漏”、“眼识”等思想相互融通。智旭于观心而谈法相，于圆教而

论唯识，充分表明了他力图调和性相之争的立场，尤其是借《周易》太极阴阳之义理，说明“善恶”之“相”与“如来藏”之“性”的关系是“不同而同”或“同而不同”，所得出的结论无疑更具有说服力。据此，可以窥见智旭在《周易禅解》中试图借助易理调和天台和唯识的思想倾向。

（三）律宗的思想。智旭为纠正宗门流弊，决意弘律，曾遍阅律藏三次，致力于大小乘律藏的疏释和讲说，代表性的著作有《梵网经疏》和《毗尼事义集要》等。智旭对佛教戒律学说的重视，在《周易禅解》中也有一定的体现。若以“约佛法”解经文卦爻辞义理而论，智旭在《周易禅解》中主要以如何完善佛门清规戒律对治“禅门之病”比附卦爻义理。不妨略举数例：如解《噬嗑》卦，“约佛法”解其卦辞“利用狱”指出“僧轮光显之时，有犯戒者治之”，解其《彖》又指出“佛法以正教养僧伽”、“比丘破戒而须治”。又如“约佛法”解《贲》卦辞指出“治罚恶僧之后，增设规约”。再如解《大过》卦辞指出“化道既盛则有漏易生，所宜陈规立矩”，解其六二爻辞“藉用白茅无咎”指出“定有其慧，兼以戒德精严，故‘无咎’”。比较典型的事例还有，如解《家人》卦，主要以持戒需精严比附持家需严正的义理，解其卦辞之《象》认为“佛法亦然，律仪清净，则可以摄善摄生矣”，以“佛法释者”解其初九爻义直截了当说“即是增上戒学”。总的说来，《周易禅解》中蕴涵的律宗思想虽然不多，但对个别义理的阐发却是恰到好处的。

至此，我们可以对《周易禅解》中所蕴涵的佛学思想特点作一个小结：主要是大乘禅学的思想，而且主要倾向于以天台圆教的思想融通其他宗派佛教的思想。智旭之所以会以圆融的思想融

会佛学诸宗的思想，是与他信仰天台圆教思想有直接关系，和他对“同异”的深刻认识也是关系密切的。智旭在《周易禅解》中多次借助《周易》阐明了他对“同异”的独特认识，如解《同人》卦辞之《象》“天与火，同人。君子以类族辨物”说：“佛法释者：如天之与火，同而不同，不同而同。十法界各有其‘族’，各为一‘物’，而惟是一心，一心具足十界，十界互具，便有百界千如之异，而百界千如，究竟元只一心。此同而不同，不同而同之极致也。”又如解《睽》卦辞之《象》“君子以同而异”说：

离得坤之中爻，泽得坤之上爻，其性同也。火则炎上，泽则润下，其相异也。观相元妄，则相异而性亦似异矣。观性元真，则性同而相亦本同矣。惟君子知其以同而异，故不以异而昧同也。知异本同，故六而常即，不生退屈。知同而异，故即而常六，不生上慢。知异本同，故冥契真源。知同而异，故云兴万行。知异本同，故上无佛道可成，下无众生可度。知同而异，故恒庄严净土，教化诸众生。知异本同，故生死及涅槃，二俱不可得。知同而异，故或游戏生死，或示现涅槃。

从上两段引文可以发现，“法界一如”、“万法一心”的思想无疑就是智旭看待事物“同异”的根本准则，也可以说是智旭佛学思想的核心内容。换句话说，智旭正是立足这一思想来看待宇宙人生、万事万物、各门各派的，所以其所谓“知异本同”、“知同而异”不仅是他融会佛学诸宗的思想旨归，也是他敢于融会教外各门学说的理论根据。

第二节 发挥儒学各派思想

智旭“禅解”《周易》，并不仅仅运用佛学思想，而是同时广泛吸收了先秦以来儒学各派的思想观点，如文王、周公等先圣的人格精神，孔子、孟子的仁义之学，汉代的天人之学、魏晋的玄学、宋明的理学和心学等等。当然，并不是简单的苟同和“融汇”，而是有批判地吸收，即以明确的佛家心性学理论，把这些同源异流的思想贯通起来。所以，《周易禅解》中也蕴涵着较为丰富的儒学思想。从所蕴涵的儒学思想内容来看，主要是孔孟学派、程朱学派、陆王学派的思想。有鉴于此，以下就以这三个学派的思想特点为参照系，考察《周易禅解》书中儒学思想蕴涵的分布情况，并简要说明智旭是如何把这些思想有机地统一起来的。

一 阐扬孔孟修身治国之道

《周易》不仅是趋吉避凶的经籍，也是修身治国的宝典。智旭以佛法解《易》，不但没有抹杀《周易》固有的特性和功用，反而把大量的佛法内容拿来与《周易》的修身治国之道相融通。为了更好地疏释卦爻辞寓含的义理，智旭也常直接援用孔子和孟子等儒学先辈的思想加以解说，或是从卦爻辞中阐释出与儒家思想契合的为人处世、修身治国的大道理，因此，使《周易禅解》在佛光禅影的映照下，仍然呈现出较为浓厚的正统儒学色彩。智旭在阐扬孔孟修身治国之道上，主要有三方面的体现：

第一，直接援引孔子、孟子等先秦儒家的经典著作文句疏释易理。从智旭所援引的先秦儒家经典种类来看，主要有三种：

一是孔子编订的经典，有《尚书》、《诗经》、《礼经》。引用《尚书》的词句疏释卦爻辞义理的有多处，如解《兑》卦辞“亨利贞”曰：“《书》云：无拂民以从己之欲，罔违道以干百姓之誉。”此处主要是阐扬“以民为本”、“治国以正”的思想来解说处“兑”之时，如何自得“亨利贞”的义理。又如解《大壮》初九爻曰：“《洪范》所以有‘高明柔克’之训，正为此耳。”此处主要是借《尚书·洪范篇》的圣训来阐扬为人治国不能“以大为正”、“以壮为大”、“以正为壮”的义理。再如解《家人》九五爻曰：“假，大也。《书》云‘不自满假’，《诗》云‘假以溢我’，又曰‘假哉皇考’，皆取‘大’义。”此处也引用了《诗经》的词句，主要是据《诗》《书》的释义来理解爻辞“王假有家”的含义，从而阐扬“王居天位”应“大道为公”、“乐民之乐”的义理。引用《诗经》的还有，解《贲》初九爻曰：“正犹《诗》所谓‘素以为绚’。”此处借《诗经》赞美白色为“天下之真色”的诗句来阐扬处“贲”之初应“抱德隐居，晚食以当肉，安步以当车”而不能“有事于矫饰”的义理。引用《礼经》的也有一处，如解《涣》卦辞之《象》曰：“‘风行水上’，不劳力而波涛普遍，先王‘享帝’以事天，‘立庙’以事先，尽其一念诚孝，即足以感通天下，恩波亦无不遍矣，故曰：明乎郊社之礼，谛尝之义，治国其如视诸掌乎？”此处主要是借《礼》的内容结合处“涣”之道，应“上以悦祖考，下与民同乐”，来阐扬“以孝治天下”的义理。

二是孔子的语录，主要就是孔门弟子辑录的《论语》。引用《论语》的词句有多处，直接明用的，如解《无妄》六二爻曰：

“孔子云：隐居以求其志，行义以达其道。又云：耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。”此处主要借孔子的话阐扬处“无妄”六二爻“惟以求志达道为心，而毫不以富贵、利禄为念，乃利有攸往而不变其塞”的义理。

三是《孟子》的文句。引用《孟子》的有多处，直接明用的，如解《师》卦初六爻辞“师出以律，否臧凶”曰：“孟子所谓一战胜齐，遂有南阳，然且不可也。”此处借孟子的话阐扬治国用兵之道，即所谓“师出苟不以律，纵令徼幸成功，然其利近，其祸远；其获小，其丧大”的义理。又如解《明夷》卦九三爻《象》曰：“《象》云‘南狩之志’，犹《孟子》所云‘有伊尹之志则可，无伊尹之志则篡’也，辞义慷慨。”此处借“伊尹之志”与“武王伐纣”的典故阐扬“持之以贞”的用兵之道。再如解《系辞下传》“阳卦多阴，阴卦多阳”一段曰：“欲慎其动，当辨君民之分于身心，孟子所谓‘从其大体为大人，从其小体为小人’也……所谓‘志壹则动气’，故是‘君子之道’……所谓‘气壹则动志’，故是‘小人之道’。”此处主要借孟子的观点阐发儒家的君民之道。

第二，直接化用孔、孟等儒家著作中的名言典故疏释义理。所谓的直接化用，盖指引用经典的名言典故而不注明出处。这一类也有三种：

一是化用先秦两汉经典中的典故，一般都与史初圣贤的故事有关，但不指明具体记载在哪本经典。这种事例不少，如解《乾》、《需》、《履》、《剥》、《复》、《明夷》、《遁》等卦的六爻辞义都用此例。不妨以解《履》卦为例：解初九爻云“此如伯夷、叔齐之履”，解九二爻云“此如柳下惠、蘧伯玉之履”，解六三爻云“此如项羽、董卓之履”，解九四爻云“此如周公吐握勤劳之履”，

解九五爻云“此如汤、武反身之履，亦如尧、舜危微允执之履。或云：此是诫辞，恐其为汉武也”，解上九爻云“此如尧、舜既荐舜、禹于天，舜、禹摄政，尧、舜端拱无为之履”。不难发现，此处除了六三爻外，其余五爻的义理大多是直接化用先秦名人的典故进行阐释，从而说明处“履”之时，应该效仿善“履”者“以柔履刚”，才能步履在光明大道上。

二是化用《论语》的名言典故。如解《晋》卦六三爻《象》：“隐居以求其志，行义以达其道，故曰‘志上行’也。”此处主要借孔子的话阐扬“当晋之时”应“顺体裕养”，以“自昭明德”的义理。又如解《睽》卦初九爻《象》“见恶人以辟咎也”曰：“纵遇‘恶人’，不妨‘见’之，可以‘无咎’，劝其勿以善恶二吾心也。如孔子见季康子，见南子，见阳货等，皆所以‘辟咎’耳，岂真有所利之也哉！”此处主要借孔子善于“辟咎”的典故阐扬处“睽”之初，应“知同异”而使“得失泯，善恶融”的义理。再如解《兑》卦辞之《象》“君子以朋友讲习”曰：“讲而不习则罔，习而不讲则殆，讲则有言不背于无言，习则无言证契于有言。又讲则即无言为有言，习则即有言成无言矣。”此处套用孔子“学而不思则罔，思而不学则殆”的名言，阐扬处“兑”之道。再如解《小畜》初九爻曰：“初九刚而得正，克己复礼，天下归之，故‘吉’。”此处化用孔子重要的仁学思想阐发“修文德以来远人之任”的义理。

三是化用《孟子》的名言。如解《比》上六《象》辞“比之无首，无所终也”说：“且从古及今，无不‘生于忧患，死于安乐’，故四帝以苦居初，佛称八苦为师。苦则悚惕而不安。悚惕不安，则烦恼海动，而种智现前矣。”此处以孟子的名言为至理，并

与佛教的烦恼之苦相对释，从而阐发“以苦求乐”、“以苦为师”的道理。又如解《家人》卦九五爻《象》“王假有家，交相爱也”曰：“九五阳刚中正，而居天位，以六合为一家者也。大道为公，何忧恤哉！乐民之乐者，民亦乐其乐，故‘交相爱’。”此处化用孟子“与民同乐”的名言阐扬君王治国应该“中正爱民”的道理。再如解《蹇》卦辞曰：“惟‘大人’能济‘蹇’，惟正道能出‘蹇’，‘蹇’故可以动心忍性，增益其所不能而‘吉’。”此处也是化用孟子的名言阐发应以正道拯济蹇难方能“贞吉”的道理。再如解《系辞下传》“天下何思何虑”曰：“夫心之官则思，而不知思本无可思也。”此处主要针对《孟子》“心之官则思，思则得之，不思则不得也”的观点展开“思与无思”的再思辨。

第三，直接根据先秦儒家的伦理纲常阐扬修身治国之道。这方面的事例是举不胜举的，因为智旭在解《易》时，常常依据卦爻辞的义理阐扬修身治国之道，而这些思想又与儒家的思想暗合。不妨根据智旭所解说的义理，分成三个方面加以说明：

（一）通过解说卦辞及其《彖传》、《象传》义理阐扬修身治国之道。解卦辞义理的：如解《小畜》卦辞云“约世法，则如垂衣裳而天下治，有苗弗格”，解《豫》卦辞云“约世道，则圣德之君，以谦临民，而上下胥悦”，解《观》卦辞云“约世道，则以德临民，为民之所瞻仰”，解《颐》卦辞云“约世道，则畜德以养天下”，解《蛊》卦辞云“治既为乱阶，乱亦可以致治”，解《睽》卦辞云“夫善修身以齐家者，则六合可为一家”，解《明夷》卦辞云“‘明入地中’，其光不耀，知‘艰贞’之为‘利’，乃所谓‘用晦而明’，合于文王、箕子之德矣”。解《彖》、《象》义理的：如解《遁·象》云“约圣学者，天君为主，百骸德命，耳目口腹之欲

不能为乱也”，解《师·彖》云“用众以正，此王者之道也”，解《噬嗑·彖》云“王道以正法养天下”，解《丰·彖》云“明而不动，动不以明，皆非王者之道”。这方面比较典型的事例，如解《损》卦辞指出：“凡为上者，必其劳而不怨，欲而不贪，真足以取信于民，则虽损之而‘元吉无咎’；凡为下者，必以‘可贞’之事‘益上’，勿贡谀，勿献异，勿开劳民伤财种种弊端；则‘利有攸往’；盖下事上，犹人事天地、鬼神、祖宗也。”此处主要发挥处“损”之义阐扬为官之道，思想颇具儒家色彩。

(二) 通过解说爻辞及其《象传》义理阐扬养人治国之道。这方面是就解六爻辞义而言。如解《屯》卦六三爻辞云“欲取天下，须得贤才”，解《屯》卦九五爻辞云“以贵下贱，乃能得民”，解《师》九二爻《象》云“为天下得人者谓之仁，故‘三锡命’于贤将，即所以‘怀万邦’”，解《观》卦初六爻云“君子如童幼，则无以治国平天下矣”，解《临》卦初九爻云“约世道，则干蛊贵刚勇，临民贵仁柔”，解《旅》卦六五爻《象》云“盖以人合天，天必祐之，名为‘上逮’”。这方面比较典型的事例，如解《否》卦九五爻指出：“然患每伏于未然，乱每生于所忽，故必念念安不忘危，存不忘亡，治不忘乱，如系物于苞桑之上，使其坚不可拔。”又如解《未济》上九爻指出：“然君子之于天下也，安不忘危，存不忘亡，治不忘乱，苟一任享太平乐……吾信其必失今日此乐，以彼不知节故。”此两处引文都是借爻辞阐扬治国守天下的大道理^①，而所根据的思想原理都是来自《系辞下传》“是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而家国可保也”，可

^① 智旭在《周易禅解》卷七解《既济》卦辞时还着重指出：“然安不忘危，存不忘亡，治不忘乱，乃万古之正理。”可见他对此理的高度重视。

见其对孔子思想的重视。

(三) 通过解说卦爻辞的义理阐扬为人处世之道。这方面是就整卦的解释而言的。如解《遁》卦，由卦辞阐发“以退为进”的道理，认为“夫世间之道，久则必变而后通，进则必退而后久”，为人处世要效仿“尺蠖尚屈而后申，龙蛇亦蛰而后震”，善退善遁，与时偕行；在解六爻辞义时，进一步认为“处遁之时，须随其德位以为进退，方不失亨贞之道”，如果处于“才位俱卑”的境地，应效仿乐正裘、牧仲，“惟固守为宜，不可妄往以取灾”；如果处于“上应君王”之时，应效仿伊尹，继续“以行其志”，而不被“荣名利禄”所牵；如果处于“可以有为，而居止极”的两难境地，应效仿“丈人现二子于子路”，“虽不能大有所为，亦须厉勉其精神”，即使“不能治国，亦且齐家”，以良好的精神面貌为天下人树立榜样，而不可“绝人忘世”、“疾厉逃遁”；如果处于“上辅下应”的态势，应效仿卫武公“承天子之德，抚天下之民”，不可学习小人之“好遁”；如果处于“刚健中正”的九五君位，应效仿汤王，“当此遁时，虽有英明神武作略，不露才华”，而能“嘉美贞吉”；如果处于“尊居师保之位”，应效仿姜太公，虽“望隆于天下”，但不“自伐其德”。总起来看，智旭对“远遁”之术的详细阐解，目的是要充分说明《周易》所有卦爻的义理都为人们为人处世、修心成佛提供了有效合理的方法，尤其是对于身处逆境的人。

通过以上三个方面的引证，我们可以断言：尽管《周易禅解》是以佛解《易》的作品，但其中仍蕴涵着大量的孔孟儒家思想。由此可见，智旭在解《易》过程中，不但没有摒弃正统儒家思想的信条，反而大量借助这些思想作为其进入《周易》义理殿堂的

敲门砖，以致能在宣扬佛法佛理的同时，也阐扬了爱国爱民的修身治国之道。智旭对世、出世的双重关怀和良苦用心，于此历历可见，真不愧是一代高僧！

二 贯通程朱天地万物之理

智旭在出家之前，所学主要是以宋明理学为主。后来，虽然转向佛学，但对理学的东西并没有全盘否定。尤其是在九华山一场大病之后，又进一步体悟到理学的重要性，正如他在《四书蕅益解自序》开篇所说：“蕅益子年十二，谈理学而不知理；年二十，习玄门而不知玄；年二十三，参禅而不知禅；年二十七，习律而不知律；年三十六，演教而不知教。逮大病几绝，归卧九华，腐滓以为饌，糠粃以为粮，忘形骸，断世故，万虑尽灰，一心无寄，然后知儒也、玄也、禅也、律也、教也，无非杨叶与空拳也。”^① 智旭所谓的“不知”，应该是指不懂得融会各种学术思想；所谓的“知”，也就是指懂得以佛法来融会各种思想。智旭能够晓知各种思想可以融会贯通的道理，无疑为他援佛解《易》奠定了坚实的理论基础。由于智旭也把理学融进解《易》的思想中，所以，《周易禅解》中也蕴涵着较为丰富的理学思想。根据解读发现，智旭对理学的思想并不是简单地加以运用，而是巧妙地把它融入到佛学的范畴里，使之成为沟通易学与禅学的重要桥梁。本文主要以程颐和朱熹的理学思想为参照体系，考察《周易禅解》的理学思想蕴涵。智旭在《周易禅解》中对程朱理学派思想的贯

^① 《灵峰宗论》卷六之一。

通，主要体现在两个方面：

第一，直接援用“理为本原”的思想界定“易”的特性。以程颐和朱熹为代表的理学，属于理学中的客观唯心主义学派。关于“理”，程、朱都有明确的表述。二程说：“万物皆只是一个天理”、“理也者实也本也”、“天下只有一个理”。^①朱熹说：“合天地万物而言，只是一个理，未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地。”^②总而言之，他们的主要思想是把理当作最高的范畴，当作世界的本原，并认为万物都是理所派生的，众理之全体便是太极，人人有一太极，物物有一太极，太极散在万物，如月亮印在万川。智旭在解《系辞传》时，就是运用这些思想阐发“易”即“易理”的观点。智旭解《系辞传》最明显的特点是以“理”论“易”，并且把“理”和“易”统一起来，使“理”、“易”、“易理”三者都变成同一个概念，都具有本体的意义。如解《系辞上传》之前，就提出“由易理方有天地万物”，在解《系辞上传》又提出了一系列以理学理论为基础的新观点。如其解“易简而天下之理得矣”一句提出：“易理本在天地之先，亦贯彻于天地万物之始终。今言天下之理者，以既依理而有天地，则此理即浑然在天下也。亦以孔子既示为世间圣人，故且就六合内言之。”此处所谓的“以既依理而有天地”明显表明了他乃是借理学的观点而为说。在解“圣人设卦观象”一句提出：“惟其易理全现乎天地之间，而人莫能知也。”此处明显是由理学思想而申发的。在解“六爻之动，三极之道也”一句提出：“然则‘六爻之动’，一唯诠释‘三极之道’而已。‘三极之道’即先天易

① 此处三引文分别出自《河南程氏遗书》卷二、卷十一、卷十八。

② 《朱子语类》卷一。

理，非进非退，而能进能退；非昼非夜，而能昼能夜。天得之以立极于上，地得之以立极于下，人得之以立极于中，故名‘三极之道’。乃‘即一而三，即三而一’之极理也。”此处的“先天易理”正是程朱理学派的重要易学观点，而智旭援此结合华严“一多相即”的观点论证“三极之道”与“先天易理”的同一性。由此，他很自然地得出一个与佛法颇为契合的新观点：“夫易理既在天而天，在地而地，在人而人，是故随所居处无非易之次序，只须随位而安。只此所安之位，虽仅六十四卦中之一位，便是全体太极，全体易理。不需更向外求，而就此一位中，具足无量无边变化，统摄三百八十四种爻辞，无有不尽，是可乐而玩也。平时善能乐玩，故随动皆与理合。”^① 此处智旭明显把理学“全体太极”的思想加以发挥，并直接与华严“一即一切，一切即一”的思想相贯通。根据这一理论思想，智旭开始重新认识“易”和“易理”的关系问题。他在解“神无方而易无体”时说：“神指圣人，易指理性；非无体之易理，不足以发无方之神知；非无方之神知，不足以证无体之易理。”此处开始把“易”和“易理”当作一个“无体”的理性概念，并把“圣人”与“理体”联系起来。于是，在解“不与圣人同忧”时说：“且指易之理体而言，其实圣人之忧，亦不在理体外也。且圣人全体易理，则忧亦非忧矣。”此处把“圣人”也包含在“理体”之内，是为了进一步说明圣人“依易理作易书，故易书则同理性之广大矣……该乎事理，统乎凡圣者也”^②、

① 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“是故君子所居而安者，易之序也。所乐而玩者，爻之辞也”一句。

② 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“夫易，广矣大矣”一段。

“盖自天地设位以来，而易理已行乎其中矣”^①、“是故圣人依易理而成易书，以通天下之志，使人即物而悟理”^②、“是以明于借物显理，乃天之道”^③、“方知易理无所不在”^④，即把“易”、“易理”、“易书”又统一在“理”的思想范畴中。不难发现，智旭巧妙借助理学家的“理”，把所有的一切都贯穿在一起，目的是要由“理无二致”的思想阐明易理与佛理是一致的。

第二，对“阴阳、动静、体用之理”进一步加以发挥。在程朱学派看来，“阴阳之理”也是事物的本体，“动静无端，阴阳无始”^⑤、“动静相因而成变化”^⑥、“体用一源，显微无间”^⑦。智旭在解卦爻辞时，不仅吸收了这些思想，而且运用佛家“心无实法”、“心外无法”、“万法唯心”的思想加以贯通。对于阴阳，智旭解《系辞上传》所提出的“一阴一阳，则便是全体大道矣”、“阴阳各有动静”等说法，与程颐所说的“阴阳是道”^⑧的思想暗合。关于智旭在动静方面的发挥，可以其解《艮》卦的观点为例。《艮》卦是《周易》六十四卦中最富有哲学思辨意味的一卦，历代儒释道的学者都很注重该卦的义理蕴涵。在理学家们看来，《艮》卦辞“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人，无咎”乃是重在阐明“抑止邪欲”的道理。智旭对此卦辞作了详尽的解说：

① 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“天地设位，而易行乎其中矣”一句。

② 同上，“是故圣人以通天下之志”一句。

③ 同上，“是以明于天之道”一句。

④ 同上，“是故阖户谓之坤”一句。

⑤ 程颐《易说·系辞》，引自《河南程氏经说》卷一。

⑥ 同上。

⑦ 《周易程氏传》卷首。

⑧ 《河南程氏遗书》卷十五。

夫动与止，虽是相对待法，亦是相连属法，又是无实性法，究竟是无二体法也。不动曰止，不止曰动，此约相对待言也。因动有止，因止有动，此约相连属言也。止其动则为静，止其静则为动，动其止则为动，动其动则为止，此约无实性言也。止即是动，故即寂恒感；动即是止，故即感恒寂，此约无二体言也。知动止无二体者，始可与言止矣。

夫人之一身，五官备于面，而五脏司之；五脏居于腹，而一背系之。然玄黄朱紫陈于前则纷然情起，若陈于背则浑然罔知，故世人皆以背为止也。然背之止也，纵令五官竞骛于情欲，而仍自寂然。逮情之动也，纵复一背原无所分别，而毕竟随往，故以面从背则背止而面亦随止，以背从面则面行而背亦随行。究竟面之与背，元非二体，不可两判。今此卦上下皆“艮”，止而又止，是“艮其背”者也。“艮背”何以能“无咎”哉？是必“不获其身，行其庭，不见其人”，斯“无咎”耳。身本非实，特以情欲锢之。妄见有身，今向静时观察。其中坚者属地，润者属水，煖者属火，动者属风，眼、耳、鼻、舌异其用，四支、头、足异其名，三百六十骨节，八万四千毫窍，毕竟以何为身？身既了不可得，即使历涉万变，又岂有人相可得哉！故“行其庭”而亦“不见其人”，此则止不碍行，即行恒止，故“无咎”也。

从以上引文可以看出，智旭所谓的“虽是相对待法，亦是相连属法”，可能是指程朱学派对动静看法。《周易程氏传》中，解《艮》卦之义云：“动静相因，动则有静，静则有动。”解《渐》卦之义云：“止必有进，屈伸消息之理也。止之所生亦进也，所反亦

进也。《渐》所以次《艮》也。”这些论述与智旭所说的相对待法和相连属法非常接近，如智旭说“因动有止，因止有动”实与程颐“动静无端”相类似，智旭说“止即是动，动即是止”其实也与程颐“动则有静，静则有动”相一致。当然，智旭并不是在程朱的思想范畴里原地踏步，而是从动止“无二体”、“无实性”的角度进一步加以发挥，从而阐发出更为深奥玄妙的动静之理。对于动与止的关系，智旭主要从佛学的思想出发，如其解《艮·彖》认为“止其行而为静，止其止而为动，动静以时，无非妙止”，解《渐·彖》认为“止者，动之源，设无止体，则一动即穷”，解《系辞上传》认为“动静无性”、“动静无非法界”等等。对于体用的问题，《周易禅解》中也有所论述，比较明显的例子，如解《乾·文言》时指出：“卦言其体，爻言其用，卦据其定，爻据其变。体大用亦大，体刚健中正纯粹精，则用亦刚健中正纯粹精矣。”此处“全体全用”的思想，实际上也是对“体用一源，显微无间”的思想发挥。

此外，《周易禅解》中也蕴涵了程朱理学“无极太极”的思想，主要是与“易即易理”说结合在一起。由于这方面问题的讨论，涉及易佛相通的理论问题，所以，我们留在下一章再具体论述。根据以上的分析表明，智旭在《周易禅解》中主要借助程朱理学的思想贯通“易”与“理”的关系，从而为其彻底打通易佛关系奠定了坚实的理论基础。

三 扬弃陆王体悟天理之心

智旭从小就是一个唯心主义者，在他二十岁那年“大悟孔、

颜心法”^①之后，尤其注重以“心法”来看待万事万物。出家之后，他的思想完全转向佛教的“万法唯心”，并逐渐转向以“万法唯心”的思想融会所有的思想。在《周易禅解》中，主要的指导思想仍然是“万法唯心”。但是，为了使佛教的思想能够与《周易》互契互通，智旭既借助了程朱理学的思想，又借助了陆王心学的思想，尤其是借助了理学与心学会通的理论成果。据解读发现，智旭解《易》主要运用心学的理论成果作为沟通佛学与程朱理学之间的桥梁，但是，在对“心”的认识上体现的主要还是佛教的思想。从这个角度上看，我们认为其所蕴涵的心学思想是对陆九渊和王阳明心学的扬弃。有鉴于此，本文主要根据陆王学派的思想考察《周易禅解》的心学思想蕴涵和旨归。以下分成两个方面：

第一，直接援用陆王心学“心即理，理即心”的思想界定“易理”的特性。陆王学派的思想，主要宣扬主观唯心主义“心学”。南宋陆九渊提出“心即理”的命题，认为“天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也”^②。他进一步推论说：宇宙只是一理，而此理即在吾心之中，所以，“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”^③。他还认为，仁义礼智之心即是本心，主张“发明本心”。明代王阳明继承陆氏学说，更强调“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善”^④，进一步以吾心之良知为天理，提倡“知行合一”、“工夫本体合一”等主张，

① 《灵峰宗论》卷首《八不道人传》。

② 《陆九渊集》卷十一《与李宰》二。

③ 《陆九渊集》卷三十六《年谱》。

④ 《阳明全书》卷八《与王纯甫》。

完成了心学体系。对于这些思想，在《周易禅解》中都有所蕴涵，而且大多是在解《系辞传》中。解《系辞上传》：如解“是以自天祐之，吉无不利”一句云：“此乃自心合于天理，故为理之所祐，岂侥幸于术数哉？”此处把“自心”与“天理”相合，即是陆王心学思想的直接运用。又如解“仰以观于天文，俯以察于地理”一句云：“而天地地理所以然之故，皆不出于自心一念之妄动妄静。”此处明显是以陆王心学理论为基础的发挥。从总的来看，智旭在解《系辞上传》主要运用陆王心学的思想阐明贯彻天地之始终的易理即自心之易理。解《系辞下传》：如解“知几其神乎”一句云：“十法界不出一心。”此处纯粹是佛家的心法，但也可看作是对陆王心学思想的扬弃。又如解“能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者”一句云：“悟此简易险阻之理于心，故悦。知此挽回险阻，以成简易之不可草率，故其虑研。既悦其理，又研其虑，则知行合一，全体乾坤之德，遂可以定吉凶，成亹亹也。”此处的心学思想蕴涵甚为明显，既言“悟理于心”，又论“知行合一”，与陆王学派的思想基本上是一致的。再如解《系辞下传》最后几句说：“试观‘将叛者，其辞惭’，乃至‘失其守者，其辞屈’，可见一切吉凶祸福无不出于自心，心外更无别法。此易理所以虽至幽深，实不出于百姓日用事物之间，故亦可与能也。”此处既以陆王心学思想为基础论“自心”乃“吉凶”之源，又从佛教“心外无法”的思想看待“自心”之“易理”所以“幽深”之故，无疑又是扬弃了陆王的心学思想。在解《说卦传》的文中，智旭的心学思想开始以佛家为主，如其解“万物出乎震”一章云：“约观心者：一念发心为帝，一切诸心心所随之，乃至三千性相，百界千如，无不随现前一念之心而出入也。”此处已没有

陆王心学的影子，“心”的境界也大为不同。从智旭解说《周易》卦爻辞的心学思想而论，大部分都是佛家的“唯心论”，很少再援用陆王的思想。如解《乾·象》云“无有一事一物而不会归于即心自性也”，解《屯·象》云“约自新论经纶者：竖观此心不在过现未来，出入无时，名为经；横观此心不在内外中间，莫知其乡，名为纶也”，解《临·上六》云“了知心外无法，不于心外别求一法，故为志在内而志无咎”，解《家人》卦辞云“唯心为佛法之家”，解《蹇·象》云：“君子知一切险难境界，惟吾心自造自现，故不敢怨天尤人，但反身以修其德”，解《革·象》云“时无实法，依于色心分位假立。心无形象，依色表见……故知时惟心现，无在而无所不在”，凡此种种谈“心”之说，多与陆王学派的思想有较大的区别。当然，也有个别的例外，如解《中孚·初六》云：“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，皆是向一念未生前下手，即本体即工夫，即工夫即本体，故能遁世不见，知而不悔。”此处很明显是把王阳明“工夫、本体合一”的思想与佛家“一念心性”论相提并论。根据以上的分析，我们可以发现：《周易禅解》中尽管也蕴涵一些陆王心学的思想，但主要的“心法”思想还是归趋佛家的“万法唯心”、“心外无法”。

第二，基于理学和心学思想的支撑，智旭还对“顺理”的思想作了不少的发挥。对于“顺理”的思想，程朱学派作了不少阐发，并提出“顺理应物”、“损人欲以复天理”^①等思想主张。陆王学派在这个问题上，也表明了自己的看法，其中陆九渊所论较详，认为“此理塞宇宙，谁能逃之。顺之则吉，逆之则凶”^②、“此理在

① 《周易程氏传》。

② 《陆九渊集》卷二十一《易说》。

宇宙间，未尝有所隐遁，天地之所以为天地，顺此理而无私焉耳。人与天地并立而为三极，安得自私而不顺此理哉”^①、“天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。此其原盖出于老氏”^②。陆九渊对“顺理”的强调，虽然没有离开程朱理学的前提，但无疑更倾向于从“天人合一”的角度理解所顺之“理”，使“人心”与“天理”契合为一。从《周易禅解》中蕴涵的“顺理”思想内容来看，与陆王学派的观点比较接近，因为智旭所说的“理”更是与“心体”、“天体”契合相通的。智旭对“顺理”思想的直接发挥，主要体现在解《系辞上传》中。如解“系辞焉而明吉凶”云：“顺理者吉，逆理者凶。”此语与陆氏所言基本相同。解“是故吉凶者，失得之象也”云：“是故吉凶者，即失理得理之象也。”此处引“理”作解，痕迹明显。解“是故卦有大小，辞有险易”云：“所趋之理即吉道也，自非全体合理，决不能有吉凶。”此处是对“顺理”思想的合理发挥。解“言天下之至赜而不可恶也”云：“易理不可恶。”此处把“易理”也融进“顺理”之中。解“定之以吉凶，所以断也”云：“易有吉凶定判，所以明断合理之当为，而悖理之不可为也。”此处仍是以“顺理”的思想发挥传文义理。解“天之所助者顺也，人之所助者信也”云：“夫天无私情，所助者不过顺理而已；人亦无私好，所助者不过信自心本具之易理而已。”此处的“天无私情”、“人无私好”很明显是对陆氏言论的发挥，意思非常接近。

从以上两个方面的分析情况来看，《周易禅解》中蕴涵的陆王心学思想虽然分量不多，但对整个解《易》思想理论的建构是至

① 《陆九渊集》卷十一《与朱济道》一。

② 《陆九渊集》卷三十四《语录上》。

关重要的。智旭既借助陆王心学阐释“易理”的心学内涵，又以佛家心性理论阐发其心学的旨归，在很大程度上扬弃了儒家的心学，从而使其兼容的思想体系仍保持佛学的本色，而映射出独特的思想光辉。

第三节 发扬易学多家思想

智旭作为一个以佛入《易》的僧人，虽然没有传统易学家的门户观念，但在选择易学观点的时候还是有所取舍的，体现出一定的倾向性。从总的情况来看，智旭基本倾向于以阐发《周易》的义理为主。对象数学派的观点^①，虽然很少借用，但也不表示反对。对义理学派的观点，从表面直接引用的情况看，主要是采纳那些非正统的且有以心学禅学解《易》的那些《易》家《易》著的观点；而从其整体的易学思想蕴涵来看，主要是孔子和王弼的思想。值得指出的是，对于程、朱、陆、王四家的易学思想，智旭也有所采纳，主要借助他们的理论成果作相通理论的基础，而对他们所持的易学思想主张并不赞成，但是，对这两个学派的其他易学家的观点又有所吸收。有鉴于此，在本书讨论中所涉及的宋明易学家，就不再专门提及程、朱、陆、王四家的易学思想。本节主要从以下三个方面挖掘《周易禅解》的易学思想蕴涵。

^① 按：智旭在《周易禅解》中偶尔也引象数派的义理说作解，如解《坤·初六》：“京氏曰：阴虽柔顺，气则坚刚，为无邪气也。阴中有阳，气积万象。”此处的“京氏”应该是指汉代象数派易学家京房，因为引文的内容与京房主张的卦气说非常接近。

一 肯定孔子《易传》之易理

先秦《易传》，既是今本《周易》的重要组成部分，也是迄今为止保存最好、流传最广、最早的阐释《易经》卦爻辞义理的著作。由于史阙有间，后世学者对《易传》的作者、著作年代、思想内容等问题都有一些不同的看法。对此，智旭在《周易禅解》中，不仅肯定孔子有作《易传》的事实，而且赞成《易传》所传释的易理。智旭对孔子易学思想的发扬和融通，可从三个方面加以概括：

第一，极力批评“《易传》非孔子著作”的说法。关于《易》，向来有三《易》的说法，主要是根据《周礼·春官》所谓太卜“掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四”，但至今仍难成为确论。关于《周易》经传的创作问题，汉代班固《汉书·艺文志》综合司马迁《史记》的旧说提出了“人更三圣，世历三古”的说法。所谓“三圣”、“三古”之义，颜师古注曰：“伏羲为上古，文王为中古，孔子为下古”，即言上古伏羲作八卦，中古周文王重卦并撰卦爻辞，下古孔子著《易传》。此说在汉代学者中最为流行，但汉魏间也有稍微不同的说法，主要有四种观点：一是认为伏羲画八卦后自重为六十四卦，二是认为神农重卦，三是认为夏禹重卦，四是认为周文王作卦辞而周公作爻辞^①。从总的来看，这些“异说”与班固之说并没有根本性的违背。到了北宋欧阳修撰《易童子问》，以勇于疑

^① 详见孔颖达《周易正义》卷首。

古的精神，考辨了《易传》七种的内容，认为《系辞传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》并非出自一人之手，不能视为孔子所作，但仍认为《彖传》、《象传》是孔子所撰。智旭对此又综合各种说法加以论说，并在《周易禅解·上经》开篇时，提出自己的看法：

六十四卦皆伏羲所画，夏经以《艮》居首，名曰《连山》；商经以《坤》居首，名曰《归藏》，各有繇辞以断吉凶；文王囚羑里时，系今《彖辞》，以《乾》、《坤》二卦居首，名之曰《易》；周公披流言时，复系《爻辞》，孔子又为之《传》以辅翊之，故名《周易》。古本文王、周公《彖》、《爻》二辞，自分上下两经。孔子则有《上经彖传》、《下经彖传》、《上经象传》、《下经象传》、乾、坤《文言》、《系辞上传》、《系辞下传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》，共名《十翼》。后人以孔子前五传会入上下两经，而《系辞》等五传不可会入，附后别行，即今经也。

从上引文可知，智旭不仅赞同“三《易》”之说，而且更进一步肯定“四圣”之说，尤其是完全同意孔子作《十翼》的说法。笔者在解读《周易禅解》中还发现，智旭对欧阳修的观点是极为不满的，并给予严厉的批评，如解《说卦传》时，在文末着重指出：“此中具有依正、因果、善恶、无记、烦恼、业苦等一切诸法，而文章错综变化，使后世儒者无处可讨线索，真大圣人手笔，非子夏所能措一字也。欧阳腐儒乃疑非圣人所作，陋矣！陋矣！”又如解《杂卦传》开篇指出：“刚柔合德，忧乐相关，与求互换，见杂

相循，起止盛衰之变态，乃至穷通消长之递乘，世法、佛法无不皆然。自治治人，其道咸尔，而错杂说之，以尽上文《九翼》中未尽之旨。令人学此《易》者，磕著硃著，无不在易理中也。笔端真有化工之妙，非大圣不能有此。”智旭作为佛门中人，不依顺欧阳修之正统儒者而非孔，反能从儒佛相通的角度证明孔子作《易传》之事实，其为学的精神实在难能可贵！

第二，高度赞扬孔子《易传》并据此阐发义理。智旭不仅赞成孔子作《易传》的说法，而且把孔子也视为“大圣人”，并高度赞扬《易传》所传释的义理。从总体来看，智旭与前儒一样，把《易传》当作“内圣外王之学”，但所论又有差别。在解《乾》卦之前指出：“伏羲但有画而无辞，设阴阳之象，随人作何等解，世界悉檀也。文王《彖辞》，吉多而凶少，举大纲以生善，为人悉檀也。周公《爻辞》，诚多而吉少，尽变态以劝惩，对治悉檀也。孔子《十传》，会归内圣外王之学，第一义悉檀也。偏说如此。克实论之，四圣各具，前三悉檀，开权显实，则各四悉。”如果结合《周易禅解序》文中以“四悉檀”所论“所解之易”，不难发现智旭是把《易传》摆在相当重要的位置上的。从局部上看，智旭对各传均有高度的评价，如解《乾·彖》时，指出：“此孔子《彖传》，所以释文王之《彖辞》也。释《彖》之法，或阐明文王言中之奥，或点示文王言外之旨，或借文王言句而出手眼，别申妙义，事非一概。今《乾》、《坤》二卦，皆是自出手眼，或亦文王言外之旨。”之后，又指出：“统论一传宗旨，乃孔子借释《彖》、《爻》之辞，而深明性修不二之学。”又如解《系辞上传》开篇时指出：

伏羲设六十四卦，令人观其象而已矣。夏、商各于卦爻

之下“系辞焉以断吉凶”，如所谓《连山》、《归藏》者是也。周之文王，则系辞于每卦之下，名之曰《彖》。逮乎周公，复系辞于每爻之下，名之曰《象》。孔子既为《彖传》、《象传》以释之，今又统论伏羲所以设卦，文、周所以系辞，其旨趣、纲领、体度、凡例，彻乎性修之源，通乎天人之会，极乎巨细之事，贯乎日用之微，故名为《系辞》之《传》，而自分上下焉。

在解《系辞上传》“系辞焉，所以告也”时又说：“易有系辞，所以昭告以人合天之学也。”从这些引文可见，智旭对《系辞传》是何等的褒扬！但这还不是最高的肯定。智旭在解《杂卦传》“夬，决也，刚决柔也。君子道长，小人道忧也”一章，对孔子《易传》的肯定和佩服达到了极致。他说：

问：何谓君子之刚？答：智慧是也。何谓君子之柔？答：慈悲是也。何谓小人之刚？答：嗔慢邪见是也。何谓小人之柔？答：贪欲痴疑是也。噫！读此一章，尤知宣圣实承灵山密嘱，先来此处度生者矣。不然，何其微言奥旨，深合于一乘若此也。思之佩之！

智旭把《易传》当作佛祖密嘱孔子所作之文，既完全肯定孔子有作《易传》的事实，又充分体现他易佛相通的思想主旨。也许正是这样，智旭才把《易传》当作传释《易经》妙理的载体，作为他以佛解《易》的主要对象和依据。换句话说，智旭所谓的易佛相通思想，主要是从《易传》之义理与佛理佛法的对比中印证的。

综观《周易禅解》全书，可以说大部分的解说文字都是从《易传》中申发出来的，无论是解说《易传》文句，还是解说《易经》卦爻辞，大多依据《易传》的说法。

第三，广泛推行用《易传》之条例解说卦爻辞。智旭依据《易传》来解《易》，最明显的体现就是运用《易传》发明的各种解《易》条例疏释卦爻辞的义理。从总的来看，援用最多的是“爻位宜中正”的义例。孔子《易传·象传》非常重视爻位，并形成相应的解说条例，有“当位”、“不当位”、“中”、“正”、“中正”诸种义例^①。所谓“爻位”，就是指六爻分处的六级等次。六级爻位由下至上依次递进，名曰：初、二、三、四、五、上。六爻位次，有奇偶之分：初、三、五为奇，属阳位；二、四、上为偶，属阴位。六十四卦三百八十四爻，凡阳爻居阳位，阴爻居阴位，均称“当位”（亦称“得正”、“得位”）；凡阳爻居阴位，阴爻居阳位，均称“不当位”（亦称“失正”、“失位”）。六爻所居位次，第二爻当下卦中位，第五爻当上卦中位，义例称“中”。凡阳爻居中位，称“刚中”；阴爻居中位，称“柔中”。如果居中且当位，即阴爻处二位，阳爻处五位，那么，就是所谓的“中正”。一般情况下，“当位”之爻辞义多吉，“不当位”之爻辞义多凶；“中正”之爻辞义多是为吉利。智旭解《易》十分重视运用这些义例疏释和阐发卦爻辞义理，不妨略举几例：以解《既济》卦为例，如解其《彖》“利贞，刚柔正而位当也”一句云“六十四卦，惟此卦刚柔皆当其位，故‘贞’”，解其六二爻云“九五阳刚中正而居君位，二以阴柔中正应之”；以解《节》卦为例，如解其《彖》“当位以

^① 本节中有关易学义例的说明文字，参见张善文《象数与义理》一书中的观点，辽宁教育出版社，1993年5月版，第26—28页、第172—181页。

节，中正以通”一句云“惟节而当位，斯为中正，惟中正故通而不穷”，解其九五爻云“阳刚中正，居于尊位，所谓‘当位以节’者也”；又如解《未济》九二爻云“由其中，故能行正，可见中与正不是二理”。类似的事例，举不胜举，兹不赘述。由于智旭广泛运用《易传》发明的义例疏释卦爻辞，所以，《周易禅解》中也蕴涵着孔子的易学思想。

二 援用王弼解《易》之条例

清代大学者纪晓岚在《阅微草堂笔记》中有一则笔记专门谈论易学流派，文中有一段精彩的答语：

圣人作《易》，言人事也，非言天道也；为众人言也，非为圣人言也。圣人从心不逾矩，本无疑惑，何待于占？惟众人昧于事几，每两歧罔决，故圣人以阴阳之消长，示人事之进退，俾知趋避而已，此儒家之本旨也。顾万物万事，不出阴阳，后人推而广之，各明一义。杨简、王宗传阐发心学，此禅家之《易》，源出王弼者也。陈抟、邵康节推论先天，此道家之《易》，源出魏伯阳者也。术家之《易》，衍于管、郭，源于焦、京，即二君所言是矣。《易》道广大，无所不包，见智见仁，理原一贯。后人忘其本始，反以旁义为正宗。是圣人作《易》，但为一二上智设，非千万世垂教之书，千万人共喻之理矣。经者常也，言常道也；经者径也，言人所共由也。

曾是六经之首，而诡秘其说，使人不可解乎？^①

从上引文可以看到，纪晓岚对“禅家之《易》”、“道家之《易》”、“术家之《易》”是颇有微词的，认为这些都是“忘其本始，反以旁义为正宗”。当然，纪晓岚出于儒家正统的思想，难免有所局限，未必就是确论。但是，他认为“禅家之《易》”是“源出王弼”，倒也说得在理。王弼乃援道家思想解《易》，为何成为禅家之源呢？应该是王弼“得意忘象”的思维方式和“扫象阐理”的做法，成为后代禅家效仿的榜样，故以此视为其来源。且不谈杨简、王宗传，就论智旭解《易》都与王弼易学有千丝万缕的联系。如智旭沿用王弼定编的经传参合本《周易》、偏重于以孔子《易传》解经、效仿“扫象阐理”的做法而援佛学解《易》等，无不来源于王弼。如果进一步深究，我们会发现智旭解《易》的大部分义例，实际上都是当年王弼首先推行的，以此来论其蕴涵王弼易学思想将更为充分。以下就这个问题作些分析说明。

第一，承、乘、比、应。这是王弼《周易注》中解释卦爻义理时，屡屡综合使用的条例之一。该条例的大体意思是：凡下爻紧依上爻谓“承”，凡上爻凌据下爻谓“乘”，凡逐爻相连并列谓“比”，凡上卦三爻与下卦三爻之间阴阳爻相感应谓“应”。关于这四种义例所代表的吉凶，王弼《周易略例·明卦适变通爻》说：“夫应者，同志之象也。位者，爻所处之象也。承乘者，逆顺之象也。”智旭在《周易禅解》中也屡用此条例，不妨略举两例。如解《睽》卦六爻全以“应”例为说，解初六说“刚正无应，居‘睽’

^① 引自《全本阅微草堂笔记》卷六《滦阳消夏录六》第8则，巴蜀书社，1995年9月版，第101—102页。

之初，信此以往，则‘无过’而‘悔亡’矣”，解九二说“刚而得中，上应六五柔中之主”，解六三说“本与上九为应，而当‘睽’之时，不中不正，陷于九二、九四两阳之间，其迹有可疑者”，解九四说“‘睽’必有应，乃可相济”，解六五说“且君臣相合，睽终得济而有庆也”，解上九说“上九与六三相应，本非‘孤’也”。“睽”有“同志”之象，智旭以“应”例为解，正合王弼之义。如解《晋》卦六五说“虽俯乘‘鼫鼠’之九四，仰承‘晋角’之上九，而与坤顺合德，故往接三阴，同成顺丽大明之治，则‘吉无不利’”，即是以“承乘”为义例。从总的来看，主要是以“应”之义例来解说，而“承”、“乘”、“比”之义例用得很少。

第二，名卦存时。《周易》六十四卦，每卦各自象征某一事物、现象在特定背景中产生、变化、发展的规律；伴随着卦义而存在的这种“特定背景”，《易》学通例称“卦时”。但六十四卦之“时”，总是处在变动之中；而每卦六爻，又均规限在特定的“时”中反映事物发展到某一阶段的变化情状。这种情况，即王弼《周易略例·明爻通变》所提出的“卦以存时，爻以示变”之说。智旭在《周易禅解》中也沿用了这一义例来阐发义理。如《师》卦六五爻辞“田有禽，利执言，无咎”，王弼《周易注》解说：“处《师》之时，柔得尊位。阴不先唱，柔不犯物；犯而后应，往必得直，故‘田有禽’也。物先犯己，故可以‘执言’而‘无咎’也。”智旭《周易禅解》解说：“柔中之主，当此用《师》之时，仗义执言，以讨有罪，固无过也。”两相比较，以卦时结合爻位来解说的做法都是一样的。智旭在解《豫》卦之《彖》时着重指出：“夫六十四卦皆时耳，时必有义，义则必大。”更可见其对“卦时”的重视。

第三，卦主。《周易》六十四卦，于每卦六爻之中，有为主之爻，称“卦主”。对卦主的揭示，在《十翼》的《彖传》中颇有叙及。至王弼，常推行卦主之例以说《易》，据其《周易略例·明彖》所云“夫《彖》者，何也？统论一卦之体，明其所由之主也”，可知其说大多是源于《彖传》所论。王弼所推行的卦主之例有多种，主要是根据“以少制多”的思想来定的，智旭基本上都沿用了。以下略举几种互证。（一）“成卦之主”。指一卦的卦体所由以形成之主爻。王弼《周易略例·略例下》云：“凡《彖》者，统论一卦之体者也；《象》者，各辨一爻之义者也。故《履》卦六三，为兑之主，以应于乾；成卦之体，在斯一爻。”智旭解《履》卦也沿用这一思想，如解卦辞云“以说应乾，故‘不咥人’”，解《彖》云“此卦以说应乾，说即柔顺之谓”，解六三爻辞云“问：六三为悦之主，《彖》辞赞其应乾而亨，爻胡贬之甚也？答：《彖》约兑之全体而言，爻约六三不与初、二相合，自信自任而言”。（二）“主卦之主”。指一卦中的诸爻恃其为主之爻。王弼《周易略例·略例下》云：“凡《彖》者，通论一卦之体者也。一卦之体，必由一爻为主，则指明一爻之美以统一卦之义，《大有》之类是也。”智旭以“主卦之主”为义例解说的比较多，如解《睽》卦六五爻云“六五乃九二之主也”，解《艮》上九爻云“为《艮》之主，居卦之终，可谓止于至善，无所不用其极者矣”，解《巽》卦初六爻云“初六，《巽》之主也”，解《兑》卦云“六三为《兑》之主”、“上六亦为《兑》主”等等。（三）“一阴主五阳”。指《周易》六十四卦中，凡含五阳爻、一阴爻者，即以阴爻为卦主。凡五阳一阴的卦一共有六卦，即《同人》、《履》、《小畜》、《大有》、《夬》、《姤》。王弼《周易略例·明彖》云：“一卦五阳而一阴，则一阴为之主

矣。”智旭也援用此例，如解《同人》卦九五爻云“六二阴柔中正，为离之主”，解《履》卦六三爻云“六三为悦之主”，解《夬》九四爻云“‘羊’指上六，为兑之主”，解《姤》卦九五爻云“九五为《姤》之主，乃高居于上，远不相及”。（四）“一阳主五阴”。王弼《周易略例·明彖》云：“五阴而一阳，则一阳为之主矣。”指《周易》六十四卦中，凡含五阴爻、一阳爻者，即以阳爻为卦主。凡五阴一阳的有《师》、《比》、《谦》、《豫》、《复》、《剥》六卦。智旭亦用此例，如解《比》九五爻辞云“阳刚中正，为天下之其主，故名‘显比’”，解《豫》卦九四爻云“为《豫》之主，故名‘由豫’”。（五）“遗爻举体”。王弼《周易略例·明彖》云：“或有遗爻而举二体者，卦体不由乎爻也。”（《略例下》又曰：“卦体不由乎一爻，则全以二体之义明之，《丰》卦之类是也。”）即指六十四卦中，或有不以某爻为卦主者，则举上下二体之象为主。智旭亦沿用此例，如解《丰》卦，解六二爻云“六二为离之主，至明者也”，解九四爻云“以阳刚为震之主”，即以六二为下体离卦之主，以九四为上体震卦之主；解《归妹》卦，解初九爻云“震三爻中，九四为所归主”，解六三爻云“为兑之主，恐其说之易动也”，即以六三为下体兑卦之主，以九四为上体震卦之主。也是援用此义例。从以上分析表明，智旭明显援用了王弼的“卦主”义例而为说。

尽管《周易禅解》中没有丝毫文字提到王弼，但是，通过我们实事求是地比较他们所依的《周易》文本、解《易》的风格、解说的义例等，明显地发现了不少共同之处。通过对这些共同点的分析，我们认为智旭在一定程度上，继承了王弼的解《易》思想和方法，从而认为《周易禅解》中蕴涵着王弼的易学思想。

三 引用宋明《易》家之义理

宋代以前，之所以出现不了以佛学名相概念来解说《周易》的著作，最主要的原因无疑是佛学与《周易》两者之间差距太大，而又缺少可以两通的思想媒介。宋代以来，理学和心学的出现，才使佛学与《周易》的距离逐渐缩小。理学思想最大特点就是把理当作本体概念，而心学思想既把心当作本体看待，又强调“心即理”。这两种思想，从其根源上说既来源于对《周易》学说的推导，又得益于道、佛二学思想的启发，可以说乃是佛与《易》交融的结果。宋明时期的心学解《易》派主要依靠这两种思想进行佛与《易》的沟通，但是，所取得的著作成果并不尽如人意，最大的缺陷就是未能全面通解《周易》。对于想全面解说《周易》的智旭来说，这无疑也是摆在他写作前的一大难题。既然如此，智旭又是如何解决这一难题而使所有的经传文字都能得到合理解说的呢？根据研究发现，智旭除了巧妙运用程朱理学和陆王心学的理论成果作为解说理论的媒介，主要就是直接援引一些义理派易学家的观点加以补充。从引用的情况来看，主要是宋明以来的心学派易学观点，但不专以某家的观点为说，而是根据实际需要适当引用。从总的来看，智旭援用的竟然有二十多家不同的观点。引用的易学著作明确标明书名的主要有：《易因》（解《否·六三》）、《九家易》（解《坤·初六》）、《易读》（解《蹇·六二》）。《易因》，又名《九正易因》，是李贽的著作。《九家易》和《易读》的作者，目前还无法确定，但估计也是明代的著作。从引用这三家的情况看，引文都很短，主要起补释作用，如解《坤·初六》引

《九家易》曰：“霜者，乾之命；坚冰者，阴功成也。”引用宋、元、明易学家的易说比较多，所以，下面就简单依朝代分成三个方面考察这些易说的思想内容及其分布情况。

第一，宋代的易学家。主要有苏眉山（苏氏）、杨龟山、杨诚斋、杨慈湖四家。智旭在《周易禅解》中直接引用“苏眉山”的易说有二十处，引用“苏氏”的一处（即解《师·上六》）。苏眉山究竟是何人呢？经过比较研究发现，这二十一处所引之文均来自《东坡易传》，且大多是直接摘录原文。《东坡易传》九卷，苏轼撰，又名《易传》、《毗陵易传》，该书其实乃苏氏父子三人合力完成的，所以，一般也称《苏氏易解》。由此看来，智旭所谓的“苏眉山”、“苏氏”乃是泛指“三苏”，而不是专指苏轼，故以“三苏”的家乡“眉山”和姓氏作为代称。《东坡易传》，实际上也是援禅解《易》的作品，虽然其中没有出现佛学的名相概念，但所阐释的义理颇有佛道色彩，所以《四库全书总目·〈东坡易传〉提要》指出：“今观其书，如解《乾卦·彖传》性命之理诸条，诚不免杳冥恍惚，沦于异学。”就书中的二十一处“引文”来看，主要以易学义例来疏释义理为主，“异学”色彩并不鲜明。如解《师·上六》引苏氏云：“圣人用师，其始不求苟胜，故其终可以正功。”此处主要阐明用师之道。但有一点可以肯定的是，智旭受《东坡易传》的影响非常大，这从《周易禅解》中大量直接引用“苏眉山曰”就可以得到很好的证明。杨时（1053—1135），字中立，晚年隐居龟山，故称龟山先生，北宋著名理学家程颐的学生，著作有《龟山文集》三十五卷。杨时虽是理学的正宗传人，但晚年

“竟溺于佛氏”^①，有比较明确的儒佛合一思想。他在易学方面的成就，主要是校正程颐的力作《伊川易传》。《周易禅解》中引“杨龟山曰”只有一处，即解《艮·六四》引杨龟山曰：“《爻》言身，《象》言躬者，伸为身，屈为躬，屈伸在我不在物，兼《爻》与《象》，是屈伸兼用矣。”此说颇有唯心思想色彩。杨诚斋，即南宋易学家杨万里（1124—1206），著有《诚斋易传》二十卷，属于义理学派。杨万里主要发挥程颐《伊川易传》的思想，反对象数派、图书派《易》学，在宋代和后世有重要影响。他在解释《周易》经文时，十分重视引用史事阐发经文含义，注意义理讲解的连贯性，不拘泥于文字训诂和注疏，不割裂义理。认为《易》是圣人通变之书，依据过去的事情，推测、预知事情在未来的发展变化，指出易之道也就是天理。从《周易禅解》的内容特点来看，智旭解《易》明显有受到《诚斋易传》“援史事、人事证《易》”之风的影响。但是，书中直接引用的只有一处，即解《同人·九五》引杨诚斋曰：“师莫大于君心，而兵革为小。”此处明显是带有心学倾向的解释。杨慈湖，即南宋心学家杨简（1141—1226），字敬仲，因在慈湖筑堂居住，故称慈湖先生。他是陆九渊心学的重要传人，强调所谓无思无为、寂然不动之“本心”，进而提出“万物唯心”、“万物唯我”的唯心主义命题，传世的易学著作有《杨氏易传》二十卷。《杨氏易传》，前十九卷释《易》经文，末卷泛论易学，认为《易》本是占筮之书，但圣人却可以用之教化百姓；提出易之道即是人之心，卦名殊而道一等著名论点。说多人禅。以佛理解《易》，以心学讲《易》，实自此始。《周易禅解》中引

^① 《宋元学案》卷二十五《龟山学案》。

“杨慈湖曰”有四处：“理屯如理丝，固自有其绪。‘建侯’，其理之绪也”（解《屯》卦辞）、“畜有包畜之义，故云畜君何尤。此卦六四以柔得近君之位，而上下诸阳皆应之，是以小畜大，以臣畜君，故曰小畜。其理亦通，其六爻皆约臣畜君说亦妙”（解《小畜》卦辞）、“舜禹十有一月朔巡狩，但于冬至日则不行耳”（解《复·象》）、“泽所以能潴水而高上于地者，以有坊也。民所以得安居而聚者，不可无武备也。除治戎器，戒备不虞，皆大易之道也”（解《萃·象》）。从这四处“引文”来看，并非原文摘录《杨氏易传》，而是择取相关的易说，以补释经传文辞义理为主，不具有明显的心学倾向。

第二，元代的易学家。主要有吴幼清（吴草庐）、俞玉吾两家。吴澄（1249—1333），字幼清，号草庐，是朱熹的四传弟子，易学思想源于朱熹和邵雍，主要以象为宗，象数和义理兼容，代表性的易学著作有《易纂言》及《易纂言外翼》。《易纂言》之成书，历时四十年，曾四易其稿，并自称：“吾于《易》书用功至久，语尤精，其象则皆自得于心。”^①《周易禅解》引“吴幼清曰”的文字共有五处：解《坤·六四》、解《屯·六二》、解《谦·彖》、解《无妄·六三》、解《大畜·象》。引“吴草庐曰”的只有一处，即解《小过·象》。从这六处“引文”来看，大多是以“象”来解卦爻辞义理，如解《大畜·象》“君子以多识前言往行以畜其德”引吴幼清曰：“‘识’，谓记之于心。德大于‘前言往行’，犹天之大于山也。以外之所闻所见，而涵养其中至大之德，犹山在外，而藏畜至大之天于中也。‘前言往行’，象山中宝藏之多；‘德’，

^① 朱彝尊《经义考》卷三十。

象天之大。”此处以象释义有明显的唯心倾向。俞玉吾，即元代发展道教易学的代表人物俞琰（约1257—1327），字玉吾，号石涧道人，又号林屋山人，存世的易学著作有《周易集说》、《读易举要》、《周易参同契发挥》、《易外别传》、《易图纂要》等，其易学继承了朱熹的易学思想，主张象数与义理融合在一起。《周易禅解》引“俞玉吾曰”只有一处，即解《泰·六四》，引文较长，主要以“应”例为解，阐释“上下一心，阴阳调和，此大道为公之盛，所以为泰”的义理。

第三，明代的易学家。可以确定是明代的有：王阳明、温陵郭氏、钱启新（原名一本，字国瑞，曾主讲东林学院，学者称启新先生，著有《像抄》六卷、《像象管见》九卷、《四圣一心录》六卷等《易》作，《四库》都有存目）、陆庸成（原名振奇，字庸成，著有《易芥》八卷，《四库》有存目）、陈旻昭、陈非白、洪化昭（自号日北居士，大概是天启、崇祯间人，著有《周易独坐谈》五卷，疑其与洪觉山是同一个人）等七家。尚难完全确定是明代的有：冯文所、潘雪松（疑其是《洗心斋读易述》作者潘士藻，此人号松雪，与“雪松”很相似）、李衷一、孙闻斯、郑孩如、项氏（疑是指宋代的项安世）、季彭己（疑其是《易学四同》作者季本，此人号彭山，与“彭己”很相近）、张慎甫、洪觉山。从易学史的角度看，以上这些人物都不是著名的易学家。《周易禅解》引用这些易学家观点的大致情况是：王阳明（解《乾·上九》）、温陵郭氏（解《需》卦初九、九三、六四、九五、上六）、钱启新（解《大过·彖》，引文较长，主要以“刚柔”、“中正”的义例为解）、陆庸成（解《益·象》）、陈旻昭（解《坤·上六》、《师·九二》）、《小畜》卦辞、《无妄·六三》，引文都较长，主要以史

事和义例疏释卦爻辞)、陈非白(解《坤·文言》)、洪化昭(解《坤·文言》)、冯文所(解《乾·象》)、潘雪松(解《既济·六四》)、李衷一(解《乾·文言》)、孙闻斯(解《坤·初六》)、郑孩如(解《同人·九五》)、项氏(解《小过·象》)、季彭己(解《泰·六四》)、张慎甫(解《恒·九三》)、洪觉山(解《渐·初六》)。从“引文”的情况来看,主要起补释卦爻义理的作用,有一定的心学思想倾向,比较明显的如解《同人·九五》引郑孩如曰:“大师之克,非克三、四也,克吾心之三、四也。私意一起于中,君子隔九阍矣甚矣,克己之难也。非用大师,其将能乎?”又如解《泰·六四》引季彭己曰:“中心愿者,言其出于本心也。”由此我们可以推定,以上例举的这些易学家,也都是一些主张以心学解《易》的人物。智旭把如此多的宋明心学派《易》家观点直接融进《周易禅解》,无疑使得全书又增加了宋明易学思想的内涵,反过来也可充分证明他在写作《周易禅解》的过程中,有大量借鉴宋明心学解《易》成果的事实。所以,在某种意义上,我们可以认为宋明心学解《易》派的思想乃是智旭易学思想的直接来源。

行文至此,我们不妨对本章内容作一个小结。从以上的论述可以看到,《周易禅解》中蕴涵的思想是很复杂的,同时具有大量的佛学、儒学、易学等思想。在佛学方面,主要以天台圆教的思想融会大乘禅学诸宗的思想;在儒学方面,主要以孔子的思想为基础贯通宋明的理学和心学;在易学方面,主要以心学解《易》派的思想阐发《周易》经传的义理。如果仅仅单纯从佛学或儒学或易学方面的思想看,其思想无一不是来源于对以往传统思想的发挥,很难发现智旭在理论思想上有什么独特的创新之处。但是,

我们应该看到，这三方面的思想在《周易禅解》中是有机地统一在《周易》经传的义理之中的，而不是互相抵触或彼此割裂的，进一步说乃是统一在以佛学“万法唯心”思想为核心的、崭新的相通思想理论体系之中，互相联系，互含互摄，互证互通，都是智旭解《易》思想的重要组成部分。智旭如此把各种不同的思想体系“融会”在一起，并在《周易》的义理层面上得到真实的“贯通”，这种做法在中国学术史上，可以说是具有一定原创性的。从这个意义上说，智旭的解《易》思想无疑是对传统文化思想的一次超越和创新。由此看来，我们也不能把智旭的解《易》思想简单地看成佛学或儒学或易学的思想，而应以更恰当的名词、概念概括这一创新的思想体系，以使《周易禅解》深厚的思想底蕴和独特的学术内涵都能得到充分的体现。有鉴于此，后文将继续对《周易禅解》所建构的思想体系作进一步的探讨和研究。

第五章 《周易禅解》的思想倾向与创新

如果说本书第三章是从纵的角度解读《周易禅解》的文本内容和性质，第四章是从横的角度考察《周易禅解》的思想来源和蕴涵的话，那么，本章将以纵横交错的模式探讨《周易禅解》的思想体系和旨归。尽管《周易禅解》的解《易》思想散布在《周易》经传的文辞之间，表面上分散杂乱、不成系统，但由于这些解《易》的思想主要统一在以佛学“万法唯心”思想为核心的相通思想理论体系之中，并具有鲜明的禅易相通思想倾向，所以，我们就把这一理论体系命名为“禅易相通思想”或“禅易相通理论”。《周易禅解》的禅易相通理论，是智旭在解说《周易》过程中所体现的独特思想倾向。本章主要对这一思想进行具体、深入的探究，并简要说明智旭的创新之处。

第一节 易理与佛理本无二致

《周易》是易学的根，是儒学的源，在传统的国学思想文化中

始终占主导地位。《周易》与佛学是不能直通的，必须借助一定的理论媒介，而且这种理论必须是相对成熟的。智旭在解说《周易》的过程中，始终围绕着一个不变的思维导向，那就是如何证明易理就是“随缘不变，不变随缘”的佛理。他在认定易理通佛理的基础上，援用了会通的传统思想作为理论媒介，力求通过《易传》的文字，肯定易理是在天地之先，具有本体的概念，由此又进一步证明易道与佛性是同样的。总之，智旭反复的解说和证明，都是为了得出易学与禅学的本根是相通的这一结论。既是如此，则不仅证明了以禅解《易》是行得通的，也证明了儒释道三教的关系是相通的。本节主要分析智旭所运用的三方面理论基础，并阐述这些基础理论是如何被智旭统一到一致的核心上来的。

智旭撰写《周易禅解》是先完成《系辞》以下五传之后，再解上、下经的。他在解说《周易》经传的过程中，主要站在佛学的立场，并借助理学与心学相通的理论阐发《周易》的义理。从总体上看，智旭解《易》的指导思想在对《系辞传》、《说卦传》等五传阐释中，已基本完成。有鉴于此，本文侧重以解《系辞》等五传的内容为主，并结合《灵峰宗论》中与易学相关的内容，从三个方面加以分析说明。

一 易即易理贯彻始终

“易”即“易理”、“易理”即本体的思想是智旭解《易》思想的基础和前提，具有鲜明的禅易相通思想倾向，也是《周易禅解》思想理论创新的一大体现。这一思想理论来源于智旭运用理学思想对《易传》文辞的推导，如其在解《乾·彖》“大明终始，六位

时成，时乘六龙以御天”一句时指出：“圣人见万物之资始，便能即始见终，知其由终有始，始终止是一理。但约时节、因缘、假分六位，达此六位，无非一理，则位位皆具龙德，而可以御天矣。”由此可见，智旭“始终止是一理”的思想乃是贯通易佛关系的理论基础。所谓“始终一理”的思想内涵是什么呢？又是如何来贯通易佛关系呢？对此，智旭并不含糊其辞，也不是简单沿袭旧说，而是实事求是地根据《周易》的文辞义理，逐层进行阐发和论证。以下先来分析智旭是如何导出“易即易理”之说的。

众所周知，《易传》中“易”字随处可见，其义并不固定。关于“易”字的解释，往往要牵涉到《周易》的性质、效用等问题。综观历代易家对《周易》的注解，由于对《周易》的性质各有看法，所以，在“易”义的解释上也就常常出现分歧。那么，“易”字究竟是何种意义呢？在智旭看来，《易传》所言之“易”既指“易理”，又指“易书”，也可指“易学”，但因是“由易理方有天地万物”“由天地万物而为易书，由易书而成易学，由易学而契易理”^①，可见“易理”、“易书”、“易学”在“理”的层面上是相契相通、合而为一的，所以，完全可以“易理”总称“易”的三种不同体现。于是，智旭借《系辞传》对“易”又作了种种新的阐释：“夫所谓易，果何义哉？盖是开一切物，成一切务，包尽天下之道也。是故圣人依易理而成易书，以通天下之志，使人即物而悟理；以定天下之业，使人素位而务本；以断天下之疑，使人不泣歧而侥幸”^②、“盖易即吾人不思议之心体，乾即照，坤即寂；乾即慧，坤即定；乾即观，坤即止。若非止观定慧，不见心体；若

① 《周易禅解》卷八解《系辞上传》开篇语。

② 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“夫易，开物成务”等句。

不见心体，安有止观定慧”^①、“盖易即不思議境之与观也”^②、“凡此皆易理之故然，而易书所因作也。是故易者，无住之理也。从无住本，立一切法，所以易即为一切事理本源，有太极之义焉……易理本自如此，易书所以亦然也。”^③稍作归纳，智旭对“易”的理解主要包括三个方面：第一，“易”是包尽天下的大道理，即为易理；第二，“易”是吾人不思議之心体，即为心理；第三，“易”为一切事理本源，有太极之义，即为本体。很显然，智旭认定了“易”即是所谓的“易理”，既是心体，又是本体。正因为智旭坚持把“易”义定为“易理”，所以，他在《周易禅解》中，所提出的一系列思想都与“易理”密切相关。

从智旭对“易”的理解来看，视“易”为“易理”和“心体”主要是直接援用理学和心学的成果来发挥，而视“易”为“本体”则是既有继承，又有创新。这里涉及一个非常重要的哲学理论问题，不仅仅是“易”与“易理”、“无极”、“太极”的关系问题，更重要的是“易”与“无住之理”、“随缘不变，不变随缘之理”的关系问题。所以，我们还得根据“无极太极”说的历史分析这些问题。北宋理学先驱周敦颐在其《太极图·易说》中说：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉……阴阳一太极也，太极本无极也。”朱熹对周敦颐的“太极观”又从世界万物本原的角度加以揭示：

① 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“易不可见，则乾坤或几乎息矣”一句。

② 《周易禅解》卷九解《系辞下传》“《履》以和行”一段。

③ 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“是故易有太极”等句。

太极只是一个“理”字。太极只是天地万物之理。（《朱子语类》卷一）

总天地万物之理，便是太极。（《朱子语类》卷九十四）

上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也，故曰“无极而太极”。非太极之外，复有无极也。（《周敦颐集·太极图说解》）

盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。（《周敦颐集·太极图说解》）

太极之有动静，是天命之流行也，所谓“一阴一阳之谓道”。（《周敦颐集·太极图说解》）

不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根。不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。（《朱文公文集·答陆子美书》）

圣人谓之“太极”者，所以指天地万物之根也。周子因之而又谓之“无极”者，所以著夫无声无臭之妙也。然曰“无极而太极”、“太极本无极”，则非无极之后别生太极，而太极之上别有无极也。（《朱文公文集·答扬子直书》）

太极之义，正谓理之极至耳。有是理即有是物，无先后次序之可言，故曰“易有太极”。则是太极乃在阴阳之中，而非在阴阳之外也。（《朱文公文集·答程可久书》）

对周子的说法，历来有两种不同的理解：一是认为“无极”乃在“太极”之先，一是如朱子所认为的“无极即太极”。对“无极”与“太极”的关系问题，智旭主要是沿袭朱子的看法。我们先来看智旭《灵峰宗论》中的说法：

周濂溪曰：“无极而太极。”又曰：“太极本无极。”太极者，心为万法本原之谓。无极者，觅心了不可得之谓耳。惟心不可得，四大缘影亦不可得。^①

何器而非道？何道而不具足一切器？先儒谓“物物一太极，太极本无极”，庶几近之。盖以太极为太极，则太极亦一器矣。知太极之本无极，而物物无非太极，则物物无非道矣。以此持戒，名无上戒。以此念佛，名无上禅。以此阅教，名甚深般若。以此礼拜持诵作诸善事，名普贤行门。将此随类度生，名游戏神通。若未悟此，而勤修行门，祇名有漏有为。^②

使有方有体，则是器非道，何名神？何名易哉？又不达无方无体，不惟阴阳是器，太极亦器也。苟达无方无体，不惟太极非器，阴阳乃至万物亦非器也。周子曰：“太极本无极也。”亦可曰：“阳本无阳也，阴本无阴也，八卦本无八卦也，六爻本无六爻也。”故曰“阴阳不测之谓神”也。^③

《易》曰：“圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。”又曰：“同人于野，亨。”盖不藏不足以致用，而不于野，不能为大同。《乾》之初九曰：“潜龙勿用。”潜即藏也。藏者，道之体也。历见、惕、跃、飞而不改其本体，故曰不变塞焉，知进、退、存、亡而不失其正也。世但谓乾为阳物，坤为阴物而已，孰知一阴一阳之谓道，即形而下是形而上。其君之

① 《灵峰宗论》卷六之三《孟景沂重刻医贯序》。

② 《灵峰宗论》卷四之二《法器说》。

③ 《灵峰宗论》卷二之五《法语五·示马太昭》。

也，即所以藏之。其藏之也，即所以君之。元非偏属者乎？故又曰：“乾坤其《易》之蕴邪！”蕴即藏也。藏乾坤于《易》，《易》外无乾坤。藏《易》于乾坤，乾坤外亦无《易》。又以《易》与坤而藏于乾，乾外无坤与《易》也。以乾与《易》而藏于坤，坤外无《易》与乾也。斯之谓物物一太极，太极本无极也。^①

在《周易禅解》中也有不少阐述，如解《坤·文言》曰：“天地不同，而同一太极。”解《屯》卦辞曰：“《乾》、《坤》全体太极，则《屯》亦全体太极也。”比较完整的表述主要在解《系辞上传》中：如解“天一地二”云：“太极无极，只因无始不觉妄动强名为一。一即属天，对动名静。”解“言天下之至赜而不可恶也”云：“若恶其赜，则是恶阴阳；恶阴阳，则是恶太极；恶太极，则是恶吾自心本具之易理矣。”解“大衍之数五十，其用四十有九”云：“及揲蓍时，又于五十数中，存其一而不用，以表用中之体，亦表无用之用，与本体太极实非有二。”解“显道神德行”曰：“八卦体是四象，四象体是两仪，两仪体是太极，太极本不可得。太极不可得，则三百八十四皆不可得，故即数可以显道也。”解“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”时指出：

是故“易”者，无住之理也。从无住本，立一切法，所以“易”即为一切事理本源，有太极之义焉。既云“太极”，

^① 《灵峰宗论》卷四之二《藏野说》。

则决非凝然一法，必有动静相对之机，而两仪生焉。既曰“两仪”，则动非偏动，德兼动静，静非偏静，亦兼动静，而四象生焉。既曰“四象”，则象象各有两仪之全体大用，而八卦生焉。既曰“八卦”，则备有动静阴阳刚柔善恶之致，而吉凶定焉。既有“吉凶”，则裁成辅相之道方为有用，而大业生焉。易理本自如此，易书所以亦然也。

从上面所引的智旭言论，我们可以看到，智旭对周、朱二子的思想既有继承又有创新。就继承而言，有三方面表现：一是认为“本体太极”，太极是理，是万物的本原；二是认为“物物一太极，太极本无极”、“全体太极”、“太极本不可得”；三是认为“太极有动静相对之机”。就创新而言，也有三方面表现：一是认为“太极者，心为万物本原之谓也；无极者，觅心了不可得之谓也”。二是认为太极即自心之易理。三是认为“易即为一切事理本源”，太极之义即无住之理。如果以“无极”为中心来考察，我们可以发现智旭并没有把“无极”当作“太极”之先，此点与朱子所言意思相近；但智旭又把“无极”和“太极”当作心体的两种不同表现形式，即持心体与本体合一的观点，这就与朱子有根本的不同。如果我们以“太极”为中心考察智旭对《系辞传》“易有太极”的解说，可以发现其鲜明的思想主张：即所谓的“易”、“易理”、“物”、“理”、“心”、“本体”、“万物本原”与“太极”都是可以平等的概念。如此的“太极”概念，能与“心体”相契合，又与佛理相沟通，明显与朱子所说有本质的区别。可以肯定，智旭主要运用“万法唯心”的思想理解“太极”，并赋予更为深广的内涵和外延。而他之所以把“无极”“太极”等本体概念，同“心体”联

系在一起，很明显是要借此来打通易理与佛理、儒理与佛理的本质联系。为此，智旭除了在“易即易理”的层面上加以贯通外，还继续借助《易传》对“易”的表述重新理解“易理”的概念，以进一步证明“易理”与“自心”、“不思议心体”的完全契合。关于智旭的“无极太极”说，后文还将进一步讨论。

二 易理即自心之易理

智旭由《系辞传》推导出“易”即“易理”的命题，用意在于借助心体与“易理”、“禅理”互相联系的理论，把“易理”和“禅理”等同起来，从而为其所宣扬的“禅易相通”思想奠定理论基础。那么，禅易相通的思想是如何推导出来的呢？对此，《周易禅解》主要对“易理”进行多角度的发挥。

第一，“易理”即“天”理。《系辞上传》“易与天地准，故能弥纶天地之道”为智旭提供了可靠的理论支持，由此他体认和规定了“易理”的原始性和永久性，如其所论：“夫观象玩辞、观变玩占者，正以辞能指示究竟所趋之理故也。易辞所以能指示极理者，以圣人作《易》，本自与天地准，故能弥合经纶天地之道也。”^①这种原始性和永久性的表述在《周易禅解·系辞上传》中比较常见，如解“易简而天下之理得矣”时，认为“易理本在天地之先，亦贯彻于天地万物之始终”、解“易行乎其中矣”又认为“盖自天地设位以来，而易理已行于其中矣”。又如解“圣人设卦观象”一段，既认为“惟其易理全现乎天地之间，而人莫能知也，

^① 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“易与天地准，故能弥纶天地之道”一句。

故伏羲设卦以诤显之……顺理者吉，逆理者凶。夫易理本具刚柔之用，而刚柔各有善恶之能……然刚柔又本互具刚柔之理，故悟理者能达其相推而生变化”，又认为“三极之道即先天易理……夫易理既在天而天，在地而地，在人而人……此乃自心合于天理，故为理之所祐，岂侥幸于术数哉！”再如解“是故阖户谓之坤”时认为“是故德既神明，方知易理无所不在”。在解《系辞下传》也有类似的表述：如解“乾坤其易之门耶”时认为“有易理即有乾坤，由乾坤即通易理，如城必有门，门必通城”，又如解“天地设位，圣人成能”时认为“天地一设位，易理即已昭著于中，圣人不过即此以成能耳”。从这些引文看，智旭主要把“易理”视为天造地设的本然之理，既贯穿始终，又无所不在。

第二，“易理”即“生”理。《系辞下传》既言“生生之为易”，又称“天地之大德曰生”。对于“生”与“生生”之义，智旭是这样阐释的：“一既无始，则二乃至六十四皆无始也。无始之始，假名为生”^①、“业业之中具盛德，德德之中具大业，故为生生”^②、“上云‘生生之谓易’，指本性易理言也。依易理作易书，故易书则同理性之广大矣。远不御，虽六合之外，可以一理而通知也。迹静而正，曾不离我现前一念心性也……《易》书不出乾、坤，乾、坤各有动静，动静无非法界，故得大生、广生而配于天地……是知天人性修境观因果，无不具在《易》书中矣”^③、“是故生生之谓易，而天地之大德，不过此无尽之生理耳”^④。在智旭看

① 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“原始反终”一句。

② 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“生生之谓易”一句。

③ 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“夫易广矣大矣”一段。

④ 《周易禅解》卷九解《系辞下传》“天地之大德曰生”一句。

来，“易”即“易理”，具有生生之本义，也就意味着“易理”与“生”理的自然契合。而这一“生”理，既是圣人“通神明之德于一念，类万物之情于一身”的准则，也是佛家“大慈大悲”、“积善行德”的法则。所以，宇宙万物的生死轮回，也都包含在这一无尽的“生”理之中。

第三，“易理”即“心”理。《周易禅解》站在佛教心学的立场上，解说义理，认为《周易》为明心见性之书。智旭是这样解释《系辞上传》“神无方而易无体”的：“神指圣人，易指理性，非无体之易理，不足以发无方之神知；非无方之神知，不足以证无体之易理。”很显然，这种“无体之易理”便是指不思议心体之理，即“心”理。这一思想在《周易禅解》中提得非常明确。解《系辞上传》时，就直接提出，如解“言天下之至赜而不可恶也”时即言“吾自心本具之易理”与“太极”一样是“不可恶”的，解“默而成之不言而信，存乎德行”时认为“德行者，体乾、坤之道而修定慧，由定慧而彻见自心之易理者也”、解“天之所助者顺也，人之所助者信也”时认为“夫天无私情，所助者不过顺理而已；人亦无私好，所助者不过信自心本具之易理而已。诚能真操实履，信自心本具之易理，思顺乎上天所助，则便真能崇尚圣贤之书矣，安得不为天所祐，而吉无不利哉！”除此之外，智旭更多地是把“易理”同“一念之动”联系起来说解，对“心”之理进行具体的义理透视，提出一系列关于“心”理的思想：“夫吉凶悔吝，皆由一念之动而生者也”^①、“而天文地理所以然之故，皆不出于自心一念之妄动妄静”^②、“大衍不离河图，河图不离吾人一念

① 《周易禅解》卷九解《系辞下传》“吉凶悔吝者生乎动者也”一句。

② 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“仰以观于天文，俯以察于地理”一句。

妄动，则时劫万物，又岂离吾人一念妄动所幻现哉”^①、“十法界不出一心，名之为几。知此妙几，则上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力，故上交不谄；下合十方、六道、一切众生，与诸众生同一悲仰，故下交不渎”^②。如果联系前面的引文，我们可以发现智旭也把人心“一念”当作本体看待，并把这佛教的“十法界”统一到“一念”之心中，在理论上基本贯通了“易理”与佛法概念的关系。

稍稍对以上引述归纳一下，可以发现智旭给“易理”赋予了深广的内涵：不仅贯彻于天地万物之始终，而且与天理、心理相契、相合，尤其是与“自心”冥契无间。如此阐释禅易相通，无疑有着明显的思想倾向。这一倾向同时也表明，智旭有意借助《周易》阐发“儒佛同心”、“三教同源”的思想主张。对此，如果结合《灵峰宗论》的相关说法，就能理解得更为透彻。智旭说：“自心者，三教之源，三教皆从此心施設。苟无自心，三教俱无；苟昧自心，三教俱昧。”^③又说：“本心不昧，儒释老皆可也；若昧此心，儒非真儒，老非真老，释非真释矣。”^④由此可见，他把“易理”当作“自心”本具的，乃是别有用心的，追根究底就是为“三教合一”的思想在《周易》中寻找理论依据。从这个角度看，智旭提出的“自心之易理”思想，对三教关系理论来说，无疑也具有一定的创新意义。

① 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“乾之策二百一十有六”一段。

② 《周易禅解》卷九解《系辞下传》“子曰：知几其神乎”一段。

③ 《灵峰宗论》卷七之四《金陵三教祠重劝施棺疏》。

④ 《灵峰宗论》卷二之三《法语三·示潘拱辰》。

三 易理即无住之佛理

智旭既认为“易即易理”，又认为“易理即自心之易理”，无疑也就是认为“易即自心之易理”。那么，“自心之易理”又与“佛理”有何联系呢？这个问题是智旭构建禅易相通理论最关键的环节。智旭认为《周易》和禅学并无本质差别，因为孔门心学和佛门心学是一脉相承的，“易理”与“禅理”在本质上是一致的。他在《周易禅解·系辞上传》开篇总论中就明确指出：“随缘不变，不变随缘之易理，天地万物所从建立也。卦爻阴阳之易书，法天地万物而为之者也。易知简能之易学，玩卦爻阴阳而成之者也。由易理方有天地万物，此义在下文明之。今先明由天地万物而为易书，由易书而为易学，由易学而契易理。”关于“易理”及其与易书、易学的关系，《周易禅解·系辞传》反复作了解释。为了进一步说明“易理”具有“随缘不变，不变随缘”之义，智旭在解《说卦传》时，一开始就着重阐述了易理“三才之道”与禅理“随缘不变”的内在联系：

吾人自无始以来，迷性命而顺生死，所以从一生二，从二生四，乃至万有之不同。今圣人作易，将以逆生死流，而“顺性命之理”。是以即彼自心妄现之天，立其道曰“阴与阳”，可见天不偏于阳，还具易之全理，所谓“随缘不变”也。即彼自心妄现之地，立其道曰“柔与刚”，可见地不偏于柔，亦具易之全理，亦“随缘不变”也。即彼自心妄计之人，立其道曰“仁与义”，仁则同地，义则同天，可见人非天地所

生，亦具易之全理，而“随缘常不变”也。^①

在最后解广八卦一章时，又借传文论证了“性相近，习相远”与“不变随缘，随缘不变”的契合之处：

此广八卦一章，尤见易理之铺天匝地，不间精粗，不分贵贱，不论有情无情，禅门所谓“青青翠竹，总是真如；郁郁黄花，无非般若”。又云“墙壁瓦砾，皆是如来清淨法身”。又云“成佛成祖，犹带污名；戴角披毛，推居上位”。皆是此意。前云“乾，健也；坤，顺也”，乃至“兑，说也”，而此“健”等八德，则能具造十界。且如“健”之善者，则“为天”、“为君”；其不善者，则“为瘠”、“为驳”。“顺”之善者，则“为地”、“为母”；其不善者，则“为吝”、“为黑”。下之六卦无不皆然，可见不变之理常自随缘，习相远也。然“瘠”、“驳”等仍是“健”德，“吝”、“黑”等乃是“顺”德，可见随缘之习理元不变，性相近也。若以不变之体，随随缘之用，则世间但有“天”、“圜”乃至“木果”等可指陈耳，安得别有所谓“乾”！故《大佛顶经》云“无是见者”。若以随缘之用，归不变之体，则惟是一“乾健”之德耳，岂更有“天”、“圜”乃至“木果”之差别哉！故《大佛顶经》云“无非见者”。于此会得，方知孔子道脉，除颜子一人之外，断断无有能会悟者，故再叹曰“今也则亡”。^②

① 《周易禅解》卷九解《说卦传》“昔者圣人之作易也”一段。

② 《周易禅解》卷九解《说卦传》“乾为天”一段。

从以上引文可以发现，智旭运用“随缘不变，不变随缘”解说《说卦传》，既说明了“禅易相通”，又证明了“儒佛相通”。但这些还只是该思想的局部，如果结合《灵峰宗论》的内容，就更容易看出《周易禅解》中最想表达的禅易相通思想是什么样和怎么来的。如卷二之五《示马太昭》中说：“又闻‘现前一念心性，不变随缘，随缘不变’之妙，方知‘不易之为变易，变易之终不易’。”此处智旭明言其之所以能知“禅易相通”的来由。那么，什么是“不变随缘，随缘不变”之妙呢？智旭在《灵峰宗论》卷四之三《偶录一·藏性解难五则》中作了详尽的解答：

随缘那名不变，不变那得随缘？（一难）非不变之体，安有随缘之用？非随缘之用，安显不变之体？（一解）不变体常，随缘用无常，还是一分无常，一分常？（二难）体不变故妙用不变，体常用亦常；用随缘故举体随缘，用无常体亦无常。常与无常，二鸟双游。（二解）正随缘时，不变安在？悟不变后，岂更随缘？（三难）正随缘，随缘即不变，别无不变所在，如二月外无真月，二月即是真月。悟不变，不变随悟缘。了了常无迷惑，如净眼见真月，更不见二月。（三解）月是能随邪？见是所随邪？（四难）就月为喻，真月不变，一二皆随缘，真月随人见一见二，不变常自随缘；见一见二，实无他月，随缘常自不变。就见为论，见性不变，见一见二皆随缘，见一是真见，见二是妄见，只一见体，而有真妄，不变常随缘；真见妄见总是见，随缘常不变。（四解）月是能随，即是所见；见是能见，即是所随，名不二邪？（五难）此非不二。须知月不在天，见不在目。月在天，见在目，二物

相远，如何成见？又复月不来目，见不往天。月来目，天则无月。见往天，目则无见。然非月何见？非见何月？月若是见，复何名月？月若非见，云何见月？见若是月，复何名见？见若非月，月云何见？从此体会，方知能所不二。不二之性，即是不变，迷者谓二。悟知不二，总号随缘。一性随迷悟两缘，迷悟总不改一性也。（五解）

以上引文的五难、五解，充分体现了智旭对“随缘不变，不变随缘”之理的深刻理解，这一思想与他用来阐释“禅易相通理论”的思想也是基本一致的。关于“随缘不变，不变随缘”与“易理”、“太极”、“真如”、“佛性”等的内在联系，智旭在《灵峰宗论》卷三之二《性学开蒙答问》中指出：

然即此儒典，亦未尝不泄妙机。后儒自莫能察，及门亦所未窥。故孔子再叹“颜回好学，今也则亡”，深显曾子以下，皆知迹而不知本，知权而不知实者也。何谓所泄妙机？如《易经·系辞传》云：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”此语最可参详。夫既云“易有太极”，则太极乃易之所有。毕竟易是何物，有此太极？倘以画辞为易，应云“太极生天地，天地生万物。然后伏羲因之画卦，文、周因之系辞”，何反云“易有太极”？易有太极，易理固在太极之先矣。设非吾人本源佛性，更是何物？既本源佛性，尚在太极先，岂得漫云“天之所赋”？然不明言即心自性，但言易者，以凡夫久执四大为自身相，六尘缘影为自心相，断断不能理会此事，故悉檀善巧，聊寄微辞，当知易即真如之性，

具有“随缘不变，不变随缘”之义，密说为易。而此真如，但有性德，未有修德，故不守自性，不觉念起而有无明。此无始住地无明，正是二种生死根本，密说之为太极。因明立所，晦昧为空，相待成摇之风轮，即所谓动而生阳；坚明立碍之金轮，即所谓静而生阴。风金相摩，火光出现，宝明生润，水轮下舍，即所谓两仪生四象也；火腾水降，交发立坚，为海为洲，为山为木，即所谓四象生八卦，乃至生万物也。名相稍异，大体宛同。顺之则生死始，逆之则轮回息。故又云“易逆数也”，亦既微示人以出世要旨矣。老子道生天地，意亦相同，但亦不明言即心自性，皆机缘未熟耳。且《易传》“寂然不动，感而遂通”一语，即寂照无二之体；而“乾坤其易之门”一语，即流转还灭逆顺二修之关。以性觉妙明，本觉明妙，非干修证，不属迷悟。而迷则照体成散，寂体成昏，逆涅槃城，顺生死路，全由此动静两门，是名逆修，亦名修恶。悟则借动以觉其昏，名之为观；借静以摄其散，名之为止；逆生死流，顺涅槃海，亦由此动静两门，是名顺修，亦名修善。

在这里，智旭直接由“易有太极”、“易理固在太极之先”、“吾人本源佛性”推导出“真如即太极”和“易即真如之性”的说法，表明了两层思想：一是“易即真如之性，具有随缘不变，不变随缘之义，密说为易”；二是真如不守自性而生无明，无明即太极，是死生之根本，密说之为太极。如果再结合《周易禅解》的思想内容，我们可以发现引文的内容无疑是对《周易禅解》相通思想的归纳和引申，比如：根据以上这两层思想，我们就可以更充分

地理解智旭在解“易有太极”时直接把“易”说成“无住之理”的原因所在。试论智旭的推导过程：因为“易为一切事理本源”，即是“易理为一切事理本源”，那么，“易有太极”也就等于说“易理有太极”或“易理即太极”，这样“易”与“易理”实际上也就与“无极”的概念相等同；又因为“易理”是有理体的，而“无极”是无体的，有如心体，那么，“易”既是“无极”又是“易理”，也就意味着“易”既是“无体”又是“有体”的，如此便具有“从无住本”的意思，也就可与“无住之理”相对释。进论之，“易”既是“无体”的，说明“易”与“真如之性”是相同的，也就具有随缘不变之义；“易”又是“有体”的，有“太极”，能化生天地万物，也就具有不变随缘之义。所以说，此“无住之易理”即是“随缘不变，不变随缘之易理”。如果结合前文推导的过程和结论，我们就可清楚地发现和理解《周易禅解》中所独具的禅易相通的思想倾向：所谓的“易”、“易理”、“天理”、“生理”、“心理”、“禅理”在本质上都是相同的，都是具有“不变随缘，随缘不变”的“真如之性”，也都具有原始性和永久性，都是宇宙间生死轮回、动静变化的根本；同样，易书和易学与它们之间的关系也是契合和相通的，只不过是体现形式不同罢了。如此说来，易理即是佛性，禅学和易学自然是本根相通的，以禅解《易》或以《易》解禅的做法自然也是合理合法的了。由此可证，儒学、道学、佛学也都是本源相同的，即同一“自心”，同一“自性”，同一“易理”。

由于智旭是在解说中表达思想，没有条件形成条理清晰、逻辑严密、系统完整的长篇文字内容，所以，有必要对其“禅易相通”思想的理论内容逐步加以贯穿和总结。一是易理说。智旭认

为易理是贯彻始终的自心之理体，是“易”在“天”、“地”、“人”、“心”、“性”、“理”、“物”等层面上的集中体现，即是“易”之“有体”的形象体现。二是无极太极说。智旭认为无极和太极都是万物的本体，是“易”之“无体”和“有体”的两种体现：“无极”是“易”之“无体”，即是“不思议之心体”；“太极”是“易”之“有体”，即是“自心之易理”，有如“真如之无明”。三是佛性论。智旭认为“易”与“佛性”是一致的：以“易”之“无体”同“真如之性”，以“易”之“太极”本体同“无明佛性”。合而观之，智旭又认为所谓的“易”、“易理”、“无极”、“太极”、“佛性”等都是相通的，因为这些都具有“随缘不变，不变随缘”之义，都不离开“现前一念心性”。必须指出，在智旭的《周易禅解》中所谓的“易理说”、“无极太极说”、“佛性说”，名称虽然不同，而实际上都是相通的。总而言之，智旭认为禅学与易学、儒学乃至儒释道三教之间都是可以相通的，因为它们同心同理同源。如此以《周易》之“易”来建构学术相通的思想体系，在中国学术史上应该是非常少有的。

第二节 易道与佛性相提并论

易道广大，是历代学者公认的。对此，智旭也持相同的看法。而且，智旭还通过对易道的深入认识和探讨，尽力论证易道与佛法是可以相提并论的。而为了证明他的看法是对的，智旭在解说《周易》的过程中，无时无刻都在试图用佛法解释易理，而且有着明显的思想理论倾向：易理即佛性、乾道即佛性。这一理论同时

发展了以往人们对易理和佛性的看法，使易道论和佛性论在得到沟通的同时也得到了丰富和发展。所以，我们认为这又是智旭的一大创新。智旭对易道与佛性的融通，除了在解《系辞》等五传中具有“易理即佛性”的思想理论之外，在解《乾》、《坤》等六十四卦经传中有着更为具体的体现。

一 易道即是乾道

为能深刻理解智旭的“易道即佛性”思想，我们可先通过《易传》了解“易道”与“乾道”的关系。《四库全书总目提要·易类小序》指出：“易道广大，无所不包。”此处的“易道”主要就易学适用的范围而言。确切地说，《四库》所言的“易道”并非直接取自《周易》，因为《周易》中并没有直接提出“易道”这个名词。但是，《周易》中的确有不少关于“易道”的表述。所谓的“易道”，实际上就是指“易之道”。分而言之：何谓“易”，《系辞上传》说“生生之谓易”，乃取“生生不息，变化无穷”之义；何谓“道”，《系辞上传》说“一阴一阳之谓道”，又说“形而上者谓之道”，乃取“阴阳变化，往来不穷”之义。合而言之：“易之道”，即“变化之道”、“变动之道”，所以“易道”也就是指“《周易》关于动静变化的道理”。对于“易道”的内涵和外延，《易传》还有更明确的表述，主要有三层意思。第一，易道广大。如《系辞上传》说“易与天地准，故能弥纶天地之道”，《系辞下传》说“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者，非他也，三才之道也”，又说“六爻之动，三极之道也”，《说卦传》说“昔者圣人之作易也，将以顺性

命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”。由此可见，“易道”既是“三才之道”、“三极之道”，又是阴阳、刚柔、仁义之道。按照智旭的理解，此“易道”既是“贯彻天地始终之易理”，也是“自心之易理”，又是“随缘不变，不变随缘之易理”。所以，“易道”广大悉备，无所不包，无所不在。第二，易道屡迁。如《系辞下传》说“易之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。由此观之，“易道”是“变化之道”，若隐若现，若即若离，随顺变化，不容执著。《乾》卦六爻之动，也是“变化之道”，所以说“易道”也就是“乾道”。第三，易道守须恒。如《系辞下传》说“惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也”，此话即言“自始至终恒守惧变之心，以求得无咎为要旨，这就叫做《周易》的道理”。看来，真正的“易道”不仅在于“明其道”和“知其变”，还在于“守其道”和“防其变”。智旭把“安不忘危，存不忘亡，治不忘乱”视为“万古之正理”，无疑正是从“恒守易道方得无咎”的意义出发的。可见，智旭所理解的佛理，完全都涵摄在“易道”之中。

什么是“乾道”呢？对此，《易传》有多处直接以“乾道”展开论述，智旭也因此借佛法重新理解《易传》所谓的“乾道”。如《系辞上传》说：“乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”智旭解说：“万物虽多，不外天地；易卦虽多，不出乾坤。圣人体乾道而为智慧，智慧如男；体坤道而为禅定，禅定如女。智如金声始条理，定如玉振终条理。”此处把“乾道”视为“智慧”，“智慧”实际上乃指“本性”、“心性”而言。顺便提及，对于“乾知大始，坤作成物”，我们在《周易禅解》中看不到智旭的解释，倒

是在《灵峰宗论》中发现了两处：

惟得天下之最后者，能得天下之最先。惟知天下之最先者，能得天下之最后。故曰“乾知大始，坤作成物”。岂自强、载物有二体哉？^①

“乾知大始，坤作成物”，有坤无乾固不可，有乾无坤又岂可哉？非初步无以为究竟之始，非到家无以结初步之局，此儒门智仁合一之学，与佛门解行互彻之旨相类也。^②

这两处引文中，没有直接涉及“乾道”，但对乾与坤的关系做了深究，由此可推智旭的“乾道”与“坤道”实际上也是合一的。又如《乾·彖》说“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，乾道变化，各正性命，保合太和乃利贞。首出庶物，万国咸宁”，《乾·文言》说“或跃在渊，乾道乃革”。从这两处引文来看，《易传》所谓的“乾道”也是指“变化之道”。可见，智旭把“乾道”也当作“易道”看待并没有离开《易传》的旨意。这里还涉及“乾道”与“乾元”的关系问题，什么是“乾元”呢？对于“乾元”，《易传》除了说“大哉乾元”以外，在《乾·文言》中还有几处提到：如说“乾元者，始而亨者也”，又说“乾元用九，天下治也”、“乾元用九，乃见天则”，还说“元者，善之长也”、“君子体仁，足以长人”。从这些表述来看，“乾元”主要具有三个特点：一是大且资始，二是始而致亨，三是亨而长善。由此可见，《易传》所谓的“乾元”其实也与“乾

① 《灵峰宗论》卷二之五《法语五·示范得先》。

② 《灵峰宗论》卷三之三《答问三·答唐宜之问书义》。

道”意义相同。综合《易传》的说法，我们可以得出结论：“易道”即“乾道”，“乾道”即“乾元”。按照智旭的说法，所谓的“易道”、“乾道”、“乾元”都被“易理”贯穿始终，都是本体，也都是心体。因此，他在解“乾道变化”一句时说：“盖一切万物既皆资始于乾元，则罔非乾道之变化也。既皆乾道变化，则必各得乾道之全体大用。非是乾道少分功能，故能各正性命。物物具乾道全体，又能保合太和；物物具乾元资始大用，乃所谓利贞也。”此处，智旭更是明言“乾道”与“乾元”都是全体大用的。明于此，我们就可以对智旭的“易道即佛性”论有更完整准确的认识。

二 佛性即名乾元

所谓佛性，又称佛界、如来界、佛藏、如来藏、法性、涅槃、般若、真如之性等，是佛教所说的一切众生都有觉悟成佛的可能性，也可以说是众生所以能觉悟成佛的内在依据。所谓佛性论，主要就是指关于佛性问题的思想、学说或理论。佛性论是佛教理论中最重要的思想理论之一。关于佛性论，《周易禅解》中谈得很多，除了解《乾》、《坤》两卦有大量的阐述外，在解《系辞》上下传、《说卦传》，解上经的《屯》、《比》、《履》、《同人》、《大有》、《观》、《剥》、《复》、《颐》、《离》以及下经的《遁》、《晋》、《革》、《节》、《中孚》、《既济》等卦中都有明显的反映。本小节主要以解《乾》、《坤》两卦为例，考察智旭的佛性论思想。

先谈解《乾》卦的佛性论。《周易》以乾为纯阳，具有刚健德性，它无所不在，主宰万物的生成变化。《乾》卦具有“元亨利贞”四德，资始统天，原始要终，极尽变化之道。对此，智旭援

用中国佛性论“佛性无所不在，众生皆具佛性”的思想进行了多角度的阐释和发挥，主要表现在以下几方面。第一，以龙喻佛性，认为“六爻即六即”。如解释《乾》卦六爻说：“佛法释《乾》六爻者：龙乃神通变化之物，喻佛性也。理即位中，佛性为烦恼所覆，故‘勿用’。名字位中，宜参见师友，故‘利见大人’。观行位中，宜精进不息，故曰‘乾夕惕’。相似位中，不著似道法爱，故‘或跃在渊’。分证位中，八相成道，利益群品，故‘为人所利见’。究竟位中，不入涅槃，同流九界，故云‘有悔’。”由此可见，智旭不仅把《乾》之象“龙”比喻作“佛性”，而且把《乾》卦“六爻”的变化与佛性的“六即”行藏联系起来，使不可说的“佛性”变化在爻象中得到形象的体现。《文言》释《乾》之爻辞曰：“潜龙勿用，阳气潜藏；见龙在田，天下文明；终日乾乾，与时偕行；或跃在渊，乾道乃革。”描述了龙在不同形势下的不同表现。智旭的解说又以此来比喻佛性的种种变化：“佛性隐在众生身中，故‘潜藏’；一闻佛性，则知心、佛、众生三无差别，故‘天下文明’；念念与观慧相应无间，故‘与时偕行’；舍凡夫性入圣人性，故‘乾道乃革’。”第二，以元亨利贞表佛性。智旭认为《乾》之象可喻佛性，《乾》之德也可表佛性。如其统论《乾·彖》一传宗旨时指出：“以乾表雄猛不可沮坏之佛性，以元亨利贞表佛性，本具常乐我净四德。佛性必常，常必备乎四德。”第三，以乾道通佛性。《乾·彖》曰：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”智旭认为佛性的变化亦如乾道，有保合太和之时，因此，解说：“此常住佛性之乾道，虽亘古亘今，不变不坏，而具足一切变化功用，故能使三草二木各随其位而证佛性。既证佛性，则位位皆是法界。统一切法无有不尽，而保合太和矣。所以如来成道，

首出九界之表，而刹海众生，皆得安住于佛性中也。”第四，以乾元命名佛性。《乾·彖》曰：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。”智旭以佛性论解释说：“竖穷横遍，当体绝待，故曰‘大哉乾元’。试观世间万物，何一不从真常佛性建立。设无佛性，则亦无三千性相，百界千如，故举一常住佛性，而世间果报天、方便净天、实报义天、寂光大涅槃天，无不统摄之矣。依此佛性常住法身，遂有应身之云，八教之雨，能令三草二木各称种性，而得生长。”《乾·彖》把“乾元”比作太阳（大明），认为“大明终始，六位时成”。智旭借“大明终始”之意，申论佛性的特点。他先解释说“但约时节、因缘、假分六位，达此六位，无非一理，则位位皆具龙德，而可以御天矣”，又说“圣人则于诸法实相，究尽明了。所谓实相非始非终，但约究竟彻证名之为终。众生理本名之为始，知其始亦佛性，终亦佛性，不过因于迷悟时节因缘，假立六位之殊。位虽分六，位位皆龙，所谓‘理即佛’，乃至‘究竟即佛’”。智旭在解《乾·文言》“大哉乾元，刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也”时，认为“佛性”与“乾元”二者的性质、特点完全一致，并以“乾元”来命名“佛性”。对此，他是这样解说的：

佛性常住之理，名为乾元，无一法不从此法界而始，无一法不由此法界而建立生长，亦无一法而不即以此法界为其性情，所以佛性常住之理，遍能出生、成就百界千如之法。而实无能生所生，能利所利。以要言之，即不变而随缘，即随缘而不变。竖穷横遍，绝待难思，但可强名之曰“大”耳；

其性雄猛，物莫能坏，故名“刚”；依此性而发菩提心，能动无边生死大海，故名“健”；非有无、真俗之二边，故名“中”；非断常、空假之偏法，故名“正”；佛性更无少法相杂，故名“纯”；是万法之体要，故名“粹”；无有一微尘处，而非佛性之充遍贯彻者，故名“精”。所以只此佛性乾体，法尔具足六爻始终修证之相，以旁通乎十界迷悟之情，此所谓性必具修也。圣人乘此即而常六之龙，以御合于六而常即之天，自既以修合性，遂能称性起于身；云施于法雨，悉使一切众生同成正觉而天下平，此所谓全修在性也。

从上引文可以看到，智旭不仅借“佛性”比附“乾元”的特性，而且还巧妙地借助义理阐发“全性起修，全修在性”的道理，使佛性论和修行论的有机结合在《周易》中也得到真实体现。对于“全性起修”的意义，智旭还进一步通过解说《乾·文言》“亢之为言也”等句加以说明。他说：“凡有慧无定者，惟知佛性之可尚，而不知法身之能流转五道也；惟知佛性之无所不在，而不知背觉合尘之不亡而亡也；惟知高谈理性之为得，而不知拨无修证之为丧也。惟圣人能知进退存亡之差别，而进亦佛性，退亦佛性，存亦佛性，亡亦佛性。进退存亡不曾增减佛性，佛性不碍进退存亡，故全性起修，全修在性，而不失其正也。若徒恃佛性，不几亢而非龙乎？”

智旭解《坤》卦也谈佛性论。《周易》讲乾元，总与坤元相对，乾与坤，一阳一阴，一刚一柔，不可分离。智旭深明其理，如解《坤·彖》时说：“乾坤实无先后，以喻理智一如，寂照不二，性修交彻，福慧互严。”又说“惟‘东北丧朋’，则于一一行中具

见佛性，而行行无非法界。当体绝待，‘终有庆’矣。所以‘安贞之吉’，定慧均平，乃可应如来藏性之‘无疆’也。”《坤·文言》曰：“直、方、大，不习无不利，则不疑其所行也。”智旭的解说就把这种君子的美德直接比作佛性：“正念真如，是定之内体；具一切义，而无减缺，是定之外相。既具内体、外相，则必大用现前‘而德不孤’，所以于禅开秘密藏，了了见于佛性而无疑也。”在解《坤·文言》“天玄而地黄”等句时，智旭还特别以此阐明“一阐提也有佛性”的道理，他说：“若本有寂照之性，则玄自玄，黄自黄，虽阐提亦不能断性善，虽昏迷倒惑，其理常存，岂可得而杂哉？”从总的来看，智旭认为“以坤表多所含蓄，而无积聚之如来藏性”^①，所以，只有“坤道”顺承“乾道”，“坤元”应顺“乾元”，即所谓“以修合性”，才能彰显佛性。

从智旭解《乾》、《坤》两卦所蕴涵的佛性论思想看，明显具有“乾道即佛性”的思想倾向。就这一思想的理论基础而言，主要继承了传统的佛性论思想，认为佛性无所不在，变化不定，且众生都本具有，就连阐提也不断佛性。就其思想的理论形态而言，主要借“乾之龙象”、“乾之四德”、“乾道变化”、“乾元资始”、“坤元柔顺”等《周易》的义理，比喻佛性的常住性、普遍性、变化性，在某种程度上，为传统佛性论提供了更为感性和理性的根据，而且其思想多有可取之处。以此观之，智旭的佛性论无疑也具有一定的创新。

^① 《周易禅解》卷一解《坤·彖》。

三 易道皆有佛性

智旭认为《周易》中不只是《乾》、《坤》两卦有佛性论思想，其他所有的卦爻义理也都可以申发佛性论，所以，他在解卦爻辞时，也尽量多加申发，以阐明“易道皆有佛性”的思想。因此，他反对“《乾》、《坤》二卦大，余卦小”的思想，而强调“《乾》、《坤》全体太极，则《屯》亦全体太极”^①、“六十四卦三百八十四爻皆全体太极”^②。于是，他在解“余卦”时，又以佛性论与卦爻的义理相对释，尤其是解上经时有鲜明的体现。以下以解上经《屯》至《离》等卦为主，考察智旭的佛性论。

第一，无名佛性即一念妄动。智旭在解《屯》卦辞时指出：“盖《乾》、《坤》二卦，表妙明、明妙之性觉，性觉必明，妄为明觉，所谓真如不守自性，无名初动。动则必至因明立所而生妄能。成异立同，纷然难起，故名为‘屯’。”此处把无名初动比作一念初动之“屯”，即以“屯”之初生来喻佛性之初萌。解《比》卦上六《象》时指出：“从《屯》至此六卦，皆有‘坎’焉。‘坎’得‘乾’之中爻，盖中道妙慧也。”此处认为《屯》、《蒙》、《需》、《讼》、《师》、《比》等六卦都含有“乾”之“佛性”。“坎”之象有险、陷之义，于佛法即如“烦恼大海”，所以，智旭从“烦恼即菩提”的思想出发，认为此六卦共有之“坎”即是源于“乾”体之

① 《周易禅解》卷二解《屯》卦辞。

② 《周易禅解》卷八解《系辞上传》“显道神德行”时说：“然三百八十四爻，体是六十四卦；六十四卦，体是八卦。八卦体是四象，四象体是两仪，两仪体是太极。”卷五解《益·彖》时说：“《益》即全体《乾》《坤》，全体太极，全体易道，其余六十三卦无不皆然。”由此可见智旭“全体太极”的思想。

佛性。《履》卦六三虽“以说应乾”而为卦主，但因与初九、九二两爻不合，故爻辞云“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人凶”。智旭也以修行论结合佛性论为解，认为“知性德而不知修德，如眇其一目；尚慧行而不尚行行，如跛其一足。自谓能视，而实不见正法身也；自谓能履，而实不能到彼岸也。高谈佛性，反被佛性二字所害。本是卤莽武人，妄称祖师，其不至于堕地狱者鲜矣”，此处明显是引用《履》卦义理来严厉呵斥不知修德、高谈佛性的人。《否》卦“内阴而外阳”，智旭解说：“内证阴柔顺忍，而置阳刚佛性于分外。”^① 此处主要把阳刚比作佛性。

第二，同证佛性为同人之道。智旭认为“如来成正觉时，悉见一切众生正觉。初地离异生性，入同生性，大乐欢喜，悉是此意。乃至证法身已入普现色身三昧，在天同天，在人同人，皆所谓利见大人，法界六道所同仰也”^②，所以，在解《同人》卦时，也以佛性论加以完整解释。如“约观心”解《同人》卦辞说：“既离顺道法爱，初入同生性，上合诸佛慈力，下同众生悲仰，故曰‘同人’。”此处明显是以能与法身和众生相应合的“初入同生性”指“同人”之佛性。在解《同人·彖》时佛性论思想更为明确，指出：

本在凡夫，未证法身，名之为“柔”。今得入正位，得证中道，遂与诸佛法身“乾”健之体相应，故曰“同人”，此直以同证佛性为“同人”也。既证佛体，必行佛德，以度众生，名为“乾行”。“文明以健，中正而应”，如日月丽天，清水则

① 《周易禅解》卷三解《否·彖》“内阴而外阳”一句。

② 《周易禅解》卷一解《乾·文言》“九五曰：飞龙在天，利见大人”一句。

影自印现，乃“君子”之“正”也。惟君子已断无明，得法身中道，应本具二十五王三昧，故“能通天下之志”，而下合一切众生，与诸众生同悲仰耳。

此处明确以“同证佛性”为“同人”，言外之意当是“佛性”在天即是天道（乾道），在地即是地道（坤道），在人即是人道（同人之道），合起来说就是具有“佛性全体三才之道”的意味。明于此，我们就可进一步理解智旭解《同人·象》所提出的“一心具足十界，十界互具，便有百界千如之异。而百界千如，究竟元只一心”。基于此，智旭又以“从凡夫地直入佛果尊位，证于统一切法之中道，而十界皆应顺之，名为‘大有’”解《大有·象》“大有，柔得尊位”，以“修恶须断尽，修善须满足，方是随顺法性第一义”、“十界皆是性具性造”解《大有·象》“君子以遏恶扬善，顺天休命”，以“既合本源自性，上同往古诸佛，则必冥乎三德秘藏，而入大涅槃也”解《随·象》“君子以向晦入宴息”，从而使其佛性论与《周易》义理的对释显得更加恰到好处。

第三，佛性名为天地之心。智旭认为，《剥》卦只有一阳在上，乃是“剥无一切因果”、“剥荡一切情执”；《复》卦只有一阳在初，乃是“复立一切法体”。《复·彖》曰：“复，其见天地之心乎？”智旭借此大力申发佛性论思想，指出：

佛性名为天地之心，虽阐提终不能断，但被恶所覆而不能自见耳。苦海无边，回头是岸，一念菩提心，能动无边生死大海。“复”之所以得“亨”者，以刚德称性而发，遂有逆反生死之势故也。此菩提心一动，则是顺修，依此行去，则

“出入”皆“无疾”，“朋来”皆“无咎”矣。然必“反复其道，七日来复”者，体“天行”之“健”而为“自强不息”之功，当如是也。充此一念菩提之心，则便“利有攸往”。以刚虽至微，而增长之势已自不可御也，故从此可见吾本具之佛性矣。又“出”谓从空出假，“入”谓从假入空，既顺中道法性，则不住生死，不住涅槃，而能游戏于生死涅槃，故“无疾”也。“朋”谓九界性相，开九界之性相，咸成佛界性相，故“无咎”也。

“反复其道”，有“复归乾道”之义，智旭以此与佛性对释，进一步阐明了“乾道即佛性”的思想；而以“天地之心”直接命名“佛性”，既拓宽了《复》卦义理，也加深了佛性理论的基础。基于此，智旭认为“但观现前一念之心，而未可遍历阴界入等诸境以省观也”^①、“自利利他，皆须深自省察，不可夹一念之邪，不可有一言一行之眚”^②、“观行被魔事所扰，当念唯心”^③、“观心修证，只期复性，别无一法可取著也”^④，很明显又把佛性论和修行论结合在一起，并使之在与卦爻辞义理的对释中得到有机的统一。于此，又可见智旭的理论创新。

智旭认为《周易》上经“是约性德之始终”，下经“是约修德之始终”，所以，解上经侧重以佛性论来解，解下经侧重贯穿修行论。我们在解上经部分可以读到不少关于“佛性”的释文，而解

① 《周易禅解》卷四解《复·象》。

② 《周易禅解》卷四解《无妄》卦辞。

③ 《周易禅解》卷五解《家人》卦辞。

④ 《周易禅解》卷五解《解》卦辞。

下经部分就难得一见，也正是这个原因。相对而言，《周易禅解》下经部分主要结合佛性论谈“观心修证”，偶尔也谈及如来藏性，但比起上经明显少而散。从总的来看，《周易禅解》解上下经都能很好地把佛性论和修行论结合起来，努力为修行者指明修证心要。不妨再以解上经为例来说明。如智旭解《乾·用九》时，认为修证佛法最好的情况是“慧与定俱”，顿悟成佛，并提供了来自“禅易相通”的依据：“阳动即变为阴，喻妙慧必与定俱。《华严》云：智慧了境同三昧；《大慧》云：一悟之后，稳贴贴地，皆是此意。”智旭还认为有两种情况的人是不宜观心修证的。一种是“定慧俱劣”、“善根断尽”，不可使之修定，如解《蒙·六三》时指出：“不中不正，则定慧俱劣，而居阳位，又是好弄小聪明者，且在坎体之上，机械已深。若便更修禅定，心于禅中发起利使见；利使一发，则善根断尽矣。”因此认为这种人“须恶辣钳锤以锻炼之，不可使修定”。另一种是定而“无慧”，“不能断惑”，前途亦可悲，如解《屯·上六》时指出：“一味修于禅定，而无慧以济之，虽高居三界之顶，不免穷空轮转之殃，决不能断惑出生死，故‘乘马班如’；八万大劫，仍落空亡，故‘泣血涟如’。”总之，智旭通过巧解《周易》卦爻辞、卦爻象，论述止观双修、定慧相济的佛法，针对修行者的不同心态，善导其深悟佛法，非空谈佛性者可比。

智旭在解《系辞》等五传时，主要借传文推论“易理即佛性”的思想，几乎没有直接用“佛性”一词解说。以“佛性”为解的，只有一处，即解《说卦传》“乾为马”一章云：“读此方知蠢动含灵，皆有佛性。虽一物各象一物，而卦卦各有太极全德，则马、牛等，亦各有太极全德矣。”由此引文，足以证明智旭不但具有“易道皆有佛性”的思想，而且所做的比附和贯通非常全面和深刻。

第三节 易辞与佛法互证互通

智旭所谓的“禅易相通”，不仅在理论上抽象说明，而且把这一思想贯穿到每一部分的解说中，以大量的事例加以印证。可以说，智旭通解《周易》经传，正是围绕这一思想主题展开的。不仅根据《周易》经传论述了“禅易相通”思想的理论依据和构架，而且在具体揭示禅易关系方面下了不少工夫，得出了许多新见解。从总体来看，这方面内容相当多，而且有很多内容都是智旭的创新。关于“禅易相通”的事例，我们在前文已有不少举证。以下侧重从创新的角度再加以归纳和说明。

一 卦爻义理通佛法

为了打通易佛之间的隔阂，智旭除了认为《易经》卦爻辞可通佛法之外，还多处指出卦象和爻象的义理与佛理的相通，由此反复证明易学与佛学是完全相通的。

首先，认为八卦、六十四卦之义全与佛学之理相通。智旭认为八卦之象可通佛理，如解“文王八卦次序”图说：“男即父，女即母。又父只是男，母只是女。坤体得乾为三男，有慧之定，即止而观也。震为观穿义，艮为观达义，坎为不观观义。乾体得坤为三女，有定之慧，即观而止也。巽为止息义，兑为停止义，离为不止止义。”又如其解《说卦传》“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以暄之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏

之”时指出：“先以定动犹如‘雷’，后以慧拔犹如‘风’。法性之水如‘雨’，智慧之照如‘日’。妙三昧为‘艮止’，妙总持为‘兑悦’。果上智德为‘乾君’，果上断德为‘坤藏’。”再如解《说卦传》“神也者，妙万物而为言者也”一段指出：“夫‘神’不即万物，亦不离万物，故曰‘妙万物’也。一念菩提心，能动无边生死大海，震之象也。三观破惑无不遍，巽之象也。慧火干枯惑业苦水，离之象也。法喜辨才自利利他，兑之象也。法性理水润泽一切，坎之象也。首楞严三昧，究竟坚固，艮之象也。凡此，皆乾、坤之妙用也。即八卦而非八卦，故曰‘神’也。”此三处智旭引用佛法对八卦之象作特殊解释，从而巧妙地融通了易象与佛法。智旭还认为广八卦之象都有佛理内涵，如其解《说卦传》“乾为天”一段指出：“此广八卦一章，尤见《易》理之铺天匝地，不间精粗，不分贵贱，不论有情无情。禅门所谓‘青青翠竹，总是真如；郁郁黄花，无非般若’。”《说卦传》广列八卦卦象，说明八卦不只象征天地雷风水火山泽，还可象征父母男女，身体手足，草木金石，颜色、方位等宇宙万物，此处智旭认为这也正如佛法广大，有情无情均可涵摄，无疑更进一步证明所有八卦的象征意象都可与禅理相通。智旭甚至还认为后天八卦的次序也能与佛法修行的顺序一一对应，如其解《说卦传》“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”时指出：

“帝”者，吾人一念之天君也，不愤不启，不悱不发，故“出乎震”。既发出生死心，须入法门以齐其三业。三业既齐，须以智慧之明见一切法。既有智慧，须加躬行，智行

两备，则得法喜乐，又可说法度人。说法则降魔为战，战胜则赏赐田宅，乃至解髻珠以劳之。既得授记，则成道而登涅槃山矣。

而对六十四卦卦名的佛法内涵，智旭侧重以《乾》、《坤》二卦为例作诠释，如其解释《乾》卦辞说：“六画皆阳，故名为乾。乾者，健也。在天为阳，在地为刚，在人为智为义，在性为照，在修为观，又在器界为覆，在根身为首为天君，在家为主，在国为王，在天为帝。或有以天道释，或有以王道释者，皆偏举一隅耳。”解释《坤》卦辞说：“六画皆阴，故名为坤。坤者，顺也。在天为阴，在地为柔，在人为仁，在性为寂，在修为止，又在器界为载，在根身为腹为腑脏，在家为妻，在国为臣。”《乾》与《坤》既是其余六经卦之父母，也是其余六十二卦的门户，此处智旭特别对此两卦的卦象之义进行佛法阐释，目的是证明所有卦名卦象之义都能与佛法相通。

其次，认为爻象之义无不与佛法、佛理相沟通。以“六即”与“六爻”相对释、统论六爻表法等都是智旭沟通六爻之义与佛理的主要手法，此两种在前文已多有论及，此不赘述。智旭还在这方面作了不少的沟通，如解《坤·初六》指出：“坤之六爻，即表六度。布施，如‘履霜’，驯之可至坚冰。……持戒，则‘直、方、大’：摄律仪，故‘直’；摄善法，故‘方’；摄众生，故‘大’。忍辱，为‘含章’，力中最故。精进，如‘括囊’，于法无遗失故。禅定，如‘黄裳’，中道妙定遍法界故。智慧，如‘龙战’，破烦恼贼故。”此处智旭以“六度”释《易》，将六度与《坤》卦六爻之义紧密结合。不难看出，《坤》卦爻辞的内容，在

开导人们观物、处世的基本原则，同佛教六度修行的原则对应解释，确有启发。又如以佛法解《屯·九二》爻辞“包蒙吉，纳妇吉，子克家”指出：“定慧平等，自利已成，故可以‘包’容覆育群‘蒙’而‘吉’。以此教授群‘蒙’修行妙定，名‘纳妇吉’。定能生慧，慧能绍隆佛种，为‘子克家’。‘妇’是定，‘子’是慧也。”此处以“定慧平等”比释《蒙》之九二的阴阳得配之象，既能通解爻象之义，又能申发修禅之理，实在恰到好处。《周易》认为阳刚阴柔，只有阴阳相应，刚柔相济，才能趋吉避凶。对此，智旭巧妙地以阳喻慧，以阴喻定，从而把佛法“定慧等持”与《周易》“阴阳平衡”的思想联系在一起，如所谓的“‘妇’是定，‘子’是慧”正是根据这一解说原则发挥的。这一原则的取象内容很广泛，诸如“乾是慧，坤是定”、“刚是性德，柔是修德”、“刚是妙观，柔是妙止”、“刚是智慧，柔是禅定”等等，都包涵在此原则中。从总体上看，智旭在运用佛法沟通爻象义理时，大多根据这一原则，而且都能解说得恰到好处，几乎没有游离于爻象义理之外。不妨再举两个例子为证：如解《临·六五》“知临，大君之宜，吉”时指出：“有慧之定，而应‘九二’有定之慧，此所谓‘王三昧’也。中道统一切法，名为‘大君之宜’。”《临》之六五，位居尊位，以柔处中，下应九二，犹如任用刚健大臣、辅己“君临”天下，正见明智，故称“大君之宜，吉”。此处智旭以“有慧之定”发挥该爻象的义理，与爻辞文义颇为契合。又如解《姤·九二》“包有鱼，无咎，不利宾”时指出：“修显性，则性有修；定发慧，则慧有定。性修交成，定慧平等，‘无咎’之道也。但可内自证知，岂可举似他人？世法亦尔，吾民吾子，岂可令他人分治哉？”《姤》之九二内禀刚中

之德，虽下遇于初六，却能以“正道”为制约，不擅据初为己有，也不使之遇于“宾客”，实为善处“姤”时之象，故获“无咎”。此处智旭把爻中“不据不遇”之象理解成“以定发慧”而得“定慧平等”之“无咎”，于象于理无不切中肯綮。

由于《周易禅解》具有大量沟通《周易》卦爻义理与佛理的具体事例，充分展示了《周易》上下经、八卦、六十四卦、三百八十四爻的义理与佛理契合，所以，使得全书具有鲜明的“禅易相通”思想倾向，且大多独具特色，具有一定的创新性。

二 经传义理契佛理

智旭不仅认为卦爻的义理能通佛理，而且明确指出《周易》上下经、《易传》、易图所蕴涵的义理，乃至《周易》所揭示的大道理，无一不与佛理相契、相通。这方面的思想，我们在前面各章节文中已有多处论及，此处再引一些突出的典型事例为证，以进一步归纳和理解《周易禅解》的“禅易相通”思想。

首先，认为《周易》上下经的主旨与佛理相通。如解下经《咸》卦之前指出：“上经始《乾》、《坤》而终《坎》、《离》，乃天地日月之象，又寂照定慧之德也。是约性德之始终。下经始《咸》、《恒》而终《既济》、《未济》，乃感应穷通之象，又机教相叩、三世益物之象也。是约修德之始终。又上经始于《乾》、《坤》之性德，终于《坎》、《离》之修德，为‘自行’因果具足。下经始于《咸》、《恒》之机教，终于《既济》、《未济》之无穷，为‘化他’能所具足。此二篇之大旨也。”此处认为《周易》上经，偏重于“自行”，即自利；下经重在“化他”，即利他。即认

为《周易》的效用与“佛之说法，不外自行、化他二途”的原则相同。

其次，认为孔子的《易传》与性修不二之学是相通的。这方面内容在前文已有专题论述，此处再略加说明。主要认为《易传》的义理都通佛理。如解《谦》卦《大象传》说：“山过乎高，故多者衰之；地过乎卑，故寡者益之。趣得其平，皆所以为谦也。佛法释者：哀佛果无边功德之山，以益众生之地，了知大地众生皆具佛果功德山王，称物机宜，而平等施以佛乐，不令一人独得灭度。”又如其解《序卦传》就一句话：“《序卦》一传，亦可作世间流转门说，亦可作功夫还灭门说，亦可作法界缘起门说，亦可作设化利生门说。在儒内圣外王之学，在释则自利利他之诀也。”解《杂卦传》最后一章，更是把他的“禅易相通”思想表达得淋漓尽致：“问：何谓君子之刚？答：智慧是也。何谓君子之柔？答：慈悲是也。何谓小人之刚？答：瞋慢邪见是也；何谓小人之柔？答：贪欲痴疑是也。噫！读此一章，尤知宣圣实承灵山密嘱，先来此处度生者矣。不然，何其微言奥旨，深合于一乘若此也。思之佩之！”《周易》的基本观念是乾刚、坤柔，此处智旭引佛理释刚柔，充分证明孔子与佛陀思想的一致性。总之，智旭解说《易传》，贯彻始终的就是具有鲜明特色的禅易相通思想。

再次，认为《周易》所揭示的大道理都与佛理相契合。（一）“易与不易”与“常与无常”理趣相同。如《周易禅解·易解跋》指出：“至于历尽万别千差世事，时地俱易，而不易者依然如故，吾是以知‘日月稽天而不历，江河竞注而不流’，肇公非欺我也。得其不易者，以应其至易；观其至易者，以验其不易；常与无

常，二鸟双游。”此处智旭以“常与无常，二鸟双游”解释“易”与“不易”的辩证统一，并与僧肇《物不迁论》的名言互为印证，颇富哲理，也颇为得体，充分显示其引儒入禅的思想和智慧。智旭还以“常与无常”解释《咸》、《恒》两卦义理，如其解《恒》卦辞指出：“夫感应之机，不可一息有差；而感应之理，则亘古不变者也。依常然之理而为感应，故泽山得名为‘咸’。依逗机之妙而论常理，故雷风得名为‘恒’。泽山名‘咸’，则常即无常。雷风名‘恒’，则无常即常。又‘咸’是泽山，则无常本常。‘恒’是雷风，则常本无常。‘二鸟双游’之喻，于此可悟矣。”解《恒·彖》时又继续指出：“始既必终，终亦必始，始终相代故非常，始终相继故非断，非断非常，故常与无常二义俱存。天地则有成住坏空，日月则有昼夜出没，四时则有乘除代谢，圣道则有始终体用，皆常与无常二义双存。而体则非常非无常，强名为‘恒’者也。”此处智旭不仅详细阐述“常与无常二义俱存”的辩证道理，而且把它完全与《周易》的义理相对释，充分证明了易理与佛理的相通。（二）“阳刚阴柔”之道与“止观定慧”之理相通。乾健坤顺，阳刚阴柔，是《周易》概括宇宙万有生成变化的基本范畴。智旭紧紧抓住乾坤阴阳的对立特性，以之解释修行中的止观定慧。如解《系辞上传》“乾坤其易之蕴耶”云：“盖易即吾人不思议之心体，乾即照，坤即寂；乾即慧，坤即定；乾即观，坤即止。若非止观定慧，不见心体；若不见心体，安有止观定慧！”定与慧，止与观，相反相成，犹如《周易》阴阳对待、乾坤并举，此处智旭正是巧妙地贯通了两者的共性，使易理和佛理得到有机的统一。智旭还以三止、三观诠释乾父、坤母及六子，如解《说卦传》“乾，天也”一段云：“方便为父，

智度为母。三观皆能破一切法，为长男；三止皆能息一切法，为长女。三观皆能统一切法，为中男；三止皆能统一切法，为中女。三观能达一切法，为少男；三止皆能停一切法，为少女。”三观，指空观、假观、中观；三止，指体真止、方便随缘止、息二边分别止。三止同三观一一相对，止观双运，乃得解脱。正如智旭解《睽·上九》时所说：“惟根本正慧，能达以同而异，故即异而恒同。否则必待定慧相资，止观双运，乃能舍异生性入同生性耳。”由“定慧相资”、“止观双运”，而达“即异而恒同”，无疑是对《睽·象》“睽，君子以同而异”的很好解释。为了充分说明“止观定慧”之法与《周易》“阴阳刚柔”之理确实“虽异而恒同”，智旭借助《易传》的思想作了不少的贯通。如解《乾·文言》“居上位而不骄，在下位而不忧”指出：“知至至之，是妙观；知终终之，是妙止。止观双行，定慧具足，则能上合诸佛慈力而不骄，下合众生悲仰而不忧矣。”此处以“定慧具足”的思想贯通“不骄不忧”，既拓展了为人处世的易理范畴，也提升了止观修行的高尚境界。又如解《贲·彖》“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”时指出：

文质互资，定慧相济，性德固然，非属强设，名为“天文”。体其有定之慧，寂而常照，为观；体其有慧之定，照而常寂，为止，是谓以修合性，名为“人文”。性德则具造十界，故观之可“察时变”；修德则十界全归一心，故观之可“化成天下”。

《贲》卦象上艮下离、上阳下阴、上刚下柔、上“天文”而下

“人文”。此处智旭又以“止观定慧”之理与卦象“文质互资”义理对释，充分证明了易理与佛理的相通。(三)“唯变所适”的原则与“不容执著”的法则一样。如其解《系辞下传》“为道屡迁”一段时指出：“虽近在日用之间，而初无死法，故‘为道屡迁’；随吾人一位一事中，具有十法界之变化，故‘变动不居，周流六虚’；界界互具，法法互融，故‘上下无常，刚柔相易’；所以法法不容执著而‘唯变所适’。”此处显然是用“法界一如”、“不容执著”之理与“为道屡迁”、“唯变所适”的《周易》原则相对释，使易佛之理同时都得到了圆融和会通。《周易》主要是阐明阴阳变化的原理，智旭能以佛理佛法对这一原理进行完整系统而又合情合理的解说，不但体现了鲜明的“禅易相通”思想倾向，而且使以禅解《易》的思想理论得以创新和发展。

此外，认为易图所蕴涵的义理也与佛理处处相通。如解《河图》时指出：“又约十度修德者：一是布施，六是般若，此二为福慧之主，如地生成万物，故居下。二是持戒，七是方便，此二为教化之首，如天普爱万物，故居上。三是忍辱，八是大愿，此能出生一切善法，故居左。四是精进，九是十力，此能成就一切善法，故居右。五是禅定，十是种智，此能统御一切诸法，故居中。实则界界互具，度度互摄。盖世间之数，以一为始，以十为终。《华严》以十表无尽，当知始终不出一心、一尘、一刹那也。”此处智旭援用《周易》“河图”之数及方位，来诠释十波罗密，所提示的内容，更为深刻。不难看出，将十波罗密组合为五对，与河图之数所居方位对应，以此解《易》，可谓别出心裁、别开生面。

三 易学心法通儒释

儒学的心性论，尽管不完全囿于所谓的“心”，但无疑有相当多的唯心成分存在。在智旭看来，既然易理是天地万物的本体，自然所有的心、理、气、道也都与易理相契合，这无疑也就意味着这些在儒学中具有本体概念的东西与佛理是并行不悖的，只要能把它们都统一在“万法唯心”的命题上，所有争论的问题马上就迎刃而解。智旭正是在如此理论的基础上，认为儒学与禅学的心性是相同的。《周易禅解》中的“儒佛相通”思想，主要有三个方面的表现。

首先，认为儒家的道德修养与佛家的修持方法相通。《易经·乾》卦辞有“元亨利贞”一语，《文言》称之为“四德”，儒家借此阐发“五常”，即“仁义礼智信”。早在六朝时期，孙绰、昙靖、沈约、颜之推等人，在宣扬儒佛同一论时，就将“五常”与佛门“不杀生、不偷盗、不邪淫、不饮酒、不妄语”等“五戒”相比配。晚唐时期，圭峰宗密在疏释《涅槃》、《胜鬘》、《圆觉》等佛经时，又运用《周易》原理说明“四德”与佛教“常乐我净”的对应关系，主要观点大致是：一、认为乾是天象，天是其体，乾是其用，乾的阳体和佛教的觉体是共同的，动用不息。二、认为乾和佛的德，都分四德：乾的德是无量无边，德的实体包括在“元亨利贞”四德里。所谓元，是始，始而生万物。所谓亨，是通，万物自在亨通。所谓利，是和，万物之性和谐而各利。所谓贞，是正，万物坚固贞正。佛的德也是无量无边，但德的实体包括在“常乐我净”四德里。三、认为乾的“四德”始于

一气，佛的“四德”发于一心，一气一心是万物发生的根本原理。四、认为乾的“四德”从一气始，修炼一气，致柔成道；佛的“四德”基于一心，修炼此心而成佛。总起来看，宗密主要认为“元亨利贞”与“常乐我净”意思相类同。智旭在《周易禅解》中对前代的“四德”说又加以发挥，并提出自己的见解，如其解《乾·文言》时指出：

统论“乾”、“坤”二义，约性则寂照之体，约修则明静之德，约因则止观之功，约果则定慧之严也。若性若修，若因若果，无非常乐我净。常乐我净之慧名一切种智，常乐我净之定名首楞严定，所以“乾”、“坤”各名元亨利贞四德也。今以儒理言之，则为仁义礼智。若一往对释者，仁是常德，体无迁故；礼是乐德，具庄严故；义是我德，裁别自在故；智是净德，无昏翳故。若互摄互含者，仁义礼智性恒，故常；仁义礼智以为受用，故乐；仁义礼智自在满足，故我；仁义礼智无杂无垢，故净。又四德无杂，故为仁；四德周备，故为礼；四德相摄，故为义；四德为一切法本，故智也。

从以上引文可见，智旭认为不仅“元亨利贞”本具“常乐我净”四德，而且“仁礼义智”四德可与“常乐我净”对释，“仁礼义智”四德乃与“常乐我净”互含互摄。除此之外，智旭在解《乾·彖》时，还把“元亨利贞”四德当“佛性”来看待，即指出：“以乾表雄猛不可沮坏之佛性，以元亨利贞表佛性本具常乐我净四德。佛性必常，常必备乎四德。”智旭更以《系辞传》所列

《履》、《谦》、《复》等九卦之义，与佛家修持之法相对释，将佛家修行与儒家道德修养相融通，如其解《系辞下传》“是故《履》，德之基也”一段时指出：

心慈而力健，故为“德基”；内止而外顺，故为“德柄”；天君为主，故是“德本”；动而深入，故“德”可“固”；譬如为山，故为“德修”；鼓舞振作，故为“德裕”；积而能流，故为“德辨”；入而能出，故为“德地”；遍入一切，故为“德制”。素位而行之谓《履》，蕴高于卑之谓《谦》，为仁由己之谓《复》，动而有常之谓《恒》，去恶净尽之谓《损》，积善圆满之谓《益》，历境人心之谓《困》，有源不穷之谓《井》，无入不得之谓《巽》。其实六十四卦，无非“与民同患”，内圣外王之学，且就九卦指点者，以其尤为明显故也。

又如解《系辞下传》“《履》以和行”一段时，指出：

按此九卦，亦即是以余九法助成不思议观之旨。盖易即不思议境之与观也。作易者有与民同患之心，更设九法以接三根。《履》，是真正发菩提心，上求下化。《谦》，是善巧安心止观，地中有山，止中有观也。《复》，是破法遍，一阳动于五阴之下也。《恒》，是识通塞，能动能入也。《损》，是道品调适，能除惑也。《益》，是对治助开，成事理二善也。《困》，是知次位，如水有流止，不可执性废修也。《井》，是能安忍，谓不动而润物也。《巽》，是离法爱，谓深入于正

性也。

《易传》“三陈九卦之义”，目的在为儒家树立修身之道，以处忧患之世。智旭不仅认为此九卦之义与用，“为内圣外王之学，所以能归非善非恶之至善，非邪非正之至正，而圣人与民同患之线索亦尽露于此”^①，而且借佛家修行之要与九卦之义互证互通，既阐明儒家修身立德的内圣外王之学，又阐发佛家以断惑而立正见的性修不二之学，实乃引用易理以宣扬儒佛相通的思想主张。

其次，以心法解读《周易》，证明儒与释的心性论是相通的。^②心法盖指修行中的种种心理、精神现象，反映修行者的心态及功德的深浅。智旭以心法观念解《易》的目的有两个：一、认为卦爻辞和《易传》思想多是有关修行者心态的分析，可以此启发修行者。如其解《谦·上六》时指出：

约内外四众者：初六是沙弥小众，故为“卑以自牧”；六二是守法比丘众，故为“鸣谦贞吉”；九三是弘法比丘，宰任玄纲，故为“劳谦君子”；六四是外护人中优婆塞等，故“恒谦”；让一切出家大小乘众，而为“撝谦”乃“不违则”；六五是护法欲界诸天，故能摧邪以显正，而“征不服”；上六是色、无色天，虽亦护正摧邪，而禅定中无嗔恚相，不能作大折伏法门，故“志未得”。

^① 《周易禅解》卷九解《系辞下传》“《履》以和行”一段。

^② 以下两段参见唐明邦教授《以佛解〈易〉——援儒证佛——谈〈周易禅解〉》，《佛学研究》1995年年刊，第174—177页。

此处智旭运用“统论六爻表法”，通过刻画修行者的六种不同心态，与《谦》卦爻辞所描述的处“谦”之情态相对释，既把《周易》“臧否各有分寸”的处“谦”心法揭露无遗，又以入木三分的心态刻画启迪修行者。又如其解《解·上六》时指出：“初以有慧之定，上应九四有定之慧，惑不能累，故‘无咎’。九二以中道之慧，上应六五中道之定，而六三以世间小定小慧，乘其未证，窃思乱之，故必猎退狐疑，乃得中直正道。……六五以中道之定，下应九二中道之慧，慧能断惑，则定乃契理矣。上六以出世正定，对治世禅世智、邪慢邪见，故‘无不利’。”由于所具定慧果位不同，相互之间存在“相应”或“对治”关系。此处智旭以此佛理说明《解》卦六爻之间的比应关系，为修行者对治“禅病”提供易学的心法方要。再如其解《噬嗑·上九》时指出：“观心释者：初九境界一发，即以正慧治之，如‘灭趾’而令其不行。六二境界未深，即以正定治之，所噬虽不坚硬，未免打失巴鼻。六三境界渐甚，定慧又不纯正，未免为境扰乱，但不至于堕落。”《噬嗑》卦爻辞，反映古代对不同罪犯，量用轻重不同刑罚。此处智旭借用修行观心方法之别，申发《噬嗑》治罪量刑之理，颇富启发性。再如解《剥·象》时指出：以《剥》之“六爻约世道，则朝野无非阴柔小人，唯一君子高居尘外。约佛化，则在家出家，皆以名利相縻，惟一圣贤远在兰若。约观心，则修善断尽，惟一性善，从来不断”。《剥》卦上艮下坤，其卦象乃一阳居五阴之上，智旭以此卦象比喻世道与佛理，尤其是从心法的角度阐发了“性善不断”的道理。再如解《系辞下传》“以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩”时指出：“夫戒定之器，必欲其成；障戒障定之恶，必宜急去。勿轻小罪以为无殃，惩之于小

则无咎，酿之于终则必凶，修心者所宜时时自省、自改也。”此处智旭借此儒家易学心法告诫修行者，修心证要必须时时自省。类似的解说文字，可谓举不胜举，兹不赘述。

另一个目的是借助易学融通儒释心法。智旭解《易》不仅借经传和易图劝导人们一心向佛和诚意修行，而且将佛学思想贯通到《易》理诠释中去，大力宣扬“儒佛相通”的思想。如其解“易图”时指出：“右图说有八，或与旧同，或与旧异，只贵遥通儒释心要而已。”^①解卦爻辞时，也很注重以心法贯通，如其解《大畜·象》时指出：“一山之中具有天之全体，一念心中具摄十世古今。揽五时八教之‘前言’，该六度万德之‘住行’，以成我自心之德，以此自畜，即以此畜天下矣。”又如解《坎》卦辞“习坎。有孚，维心亨，行有尚”时指出：“然世、出世法，不患有重沓之险难，但患无出险之良图，诚能如此卦之中实‘有孚’，深信一切境界皆唯心所现，则‘亨’而‘行有尚’矣，又何险之不可济哉！”《周易》是儒家尊奉的首要经典，能从中解读出佛家的心法内容，这无疑说明儒和释的心性论是相通的。但是，我们也应该认识到，智旭以心法为解主要还是为了劝导众生重视修行，尤其要修心成佛。如其解《乾·文言》“上下无常，非为邪也；进退无恒，非离群也；君子进德修业，欲及时也”时指出：“直观不思议境，为上；用余九法助成，为下。心心欲趋萨婆若海，为进；深观六即不起上慢，为退。欲及时者，欲于此生了办大事也，此身不向今生度，更向何生度此身？”此处智旭以修行佛法要求及时，与“君子进德修业欲及时”对释，劝导众生及时

^① 《周易禅解》卷十解“图说”文末。

修行。智旭甚至还认为修行中断惑识慧也要及时，才能早日证法身、识般若、获解脱。如其解《系辞下传》“《易》曰：公用射隼于高墉之上”一段时，指出：“禽喻惑，器喻戒定，人喻慧。……如人有慧，故能以戒定断惑也。宗门云‘一兔横身当古道，苍鹰才见便生擒’，亦是此意。”这是说众生断惑趋佛，应如苍鹰擒兔一般，迅猛异常，毫无迟疑。智旭以此修行务在戒定断惑，与《系辞下传》“君子藏器于身，待时而动”的词句相对释，使儒家的修养之道与佛家的修行之要紧密地结合在一起，充分表明了儒与释在心性方面是可以相通的。

平实而论，《周易禅解》中虽然有多处涉及儒佛之间的关系，然而并没有明显论及儒、释、道三教之间的关系问题。但是，从其所体现的“禅易相通”思想理论的内容，我们不难推证其中蕴涵着三教关系理论，而且有着“三教合一”的倾向。因为《周易》是儒、道两教共同尊奉的经典，两教的思想也基本上是借助《周易》思想发挥的，所以，智旭在易与佛相通的基础上，自然能够得出三教同源的结论。所谓的“同源”，实际上也就是“同心”、“同理”，按智旭的话来说，就是具有相同的“自心之易理”。既然是同源，那么无论是主张道为本体，还是主张心或理为本体，其实意思都是相同的，只不过是理解的方式和概念不同罢了。从这个角度看，智旭在解说《周易禅解》中所体现出来的禅易相通思想，无疑是为其推行三教合一的思想主张奠定理论基础的。从这个意义上说，智旭能借助公认的经典《周易》建立自己独特的理论体系，自然比前代那些只以某学说而言《易》的作品要高明得多。

第六章 《周易禅解》的思想成就与影响

一本万殊，殊途同归。毋庸置疑，各种学术之间是可以相互沟通和圆融的，关键在于是否找到了理论之间的契合点和交会点。智旭重在“相通”的解《易》思想，正是找到了传统思想理论的契合点，才能把各种不同的学说思想贯通圆融。根据前面所取得的结论，本章拟再结合一些实际问题，讨论《周易禅解》思想的成就得失及其学术影响，并实事求是地作些评价。以下主要从三个方面加以简要论述。

第一节 成就：建构相对完整的学术相通新思想

提倡学术相通的思想，古已有之，并不是智旭的创见。对智旭来说，秦汉以来的儒道互补，魏晋以来的儒佛会通、三教合流，宋明以来的理学与心学的会通、心学与禅学的沟通、禅学与易学的交通，都是提倡学术相通的前例。禅学与易学的交通，始于六朝，兴于南宋，盛于晚明。在智旭之前，虽然已有不少研究

禅易相通的成果，但都不够完整和系统。智旭的《周易禅解》不仅具有深厚扎实的佛学思想内涵，而且以其相对完整系统的“禅易相通理论”融通了易学与佛学、佛学与儒学、宗教与哲学之间的联系。本节主要在第四章的基础上，作进一步的研究和概括。

一 融通易学与佛学

智旭在《周易禅解》中既有以禅解《易》，又有以《易》解禅，无疑使其主张的禅易相通理论更有说服力。尤其是在解《易》过程中，完全把易理和佛理等同起来，并提出了许多新的思路和见解，在融通易学和佛学方面，取得了前所未有的新成就。透过各种历史文献记载来梳理历代研究易佛关系的成果，我们很难找到智旭以前有何学者在融通易学与佛学方面取得过巨大的成就，但是倒能见到不少主张易佛相通的言论。东汉灭亡前夕，儒教开始礼崩乐坏，道教乘机兴起，社会各界人士逐渐接近老庄的虚无思想，兴起清谈之风。在清谈风尚的影响下，佛教兴起格义，用老庄思想解释佛经，以有利于佛教的传播。于是，当时佛教学者纷纷研究《老子》、《庄子》、《易经》等“玄学”著作，并试图运用这些经典的名词术语传译佛学。此时，出现了一大批精通格义的佛学家，有竺潜、支遁、法朗、法雅、慧远、慧严、慧观、昙一、昙二、僧瑾、僧肇、慧琳、昙度、昙瑶、昙谛、道盛、慧基、弘充、僧慧等人。但是，这些佛学家在易佛关系研究上并无建树，只有零星的见解而已。隋唐以来，易佛关系理论有所创新，如李通玄的以《易》解华严、宗密的“四德”说、澄观以《周易》的教相阐说《华严经》、石头希迁的《参同

契》及其后继者创建的与《易》相关的禅宗理论（如“五位君臣”和“四宾主与四照用”等），但这些思想都因过于佛学化而掩盖了相通的思想倾向。在儒家方面，从六朝到明代，也有不少易佛相通的言论，但都是局部的沟通而已，没能全方位地运用佛教经典加以比较研究。总的来说，尽管历代（六朝至晚明以前）都有一些易佛关系言论，但都不成系统，不足以圆融易学和佛学。智旭正是继承和超越了六朝以来的“以《易》理解佛”和“以佛理解《易》”，并在“禅易互证”方面取得突破，以致能在融通易学与佛学方面做出前所未有的新成就。根据笔者的理解，这一新成就主要有两方面：

一是以六爻释六即，把“易道广大”与“佛法无边”等同起来。易道广大，佛法无边，历来都是人们所公认的。但是，到底是“易道”广，还是“佛法”大，很少有人能解释清楚。一般情况下，“易道广大”乃指其涵盖了天文、地理、人事的方方面面，无所不包，无所不在；佛法虽无边，也仍有一个时空的观念，如原始佛教之六道轮回、天台圆教之六即行位等。智旭在《周易禅解》中，为了解释这一时空，大胆而巧妙地提出了“六爻即六即”的说法，以六爻解释佛法中相关的六个层次问题。除了以六即解释《乾》卦六爻外，更是把六爻与佛法涉及的“六天”联系起来，如解《比·初六》时，就直接地说：“初六如人道，六二如欲天，六三如魔天，六四如禅天，九五如佛为法王，上六如无想及非非想天。”类似的比附，在《周易禅解》中非常多，且大多是智旭的创见。从智旭的解说来看，明显倾向于“易道”与“佛法”是一样广大的。这种思想是很难评判对与错的，但是从禅易相通理论形成与发展的角度来看，这无疑是融通易佛关系的新成就。

二是以“心外无法”的思想阐明“易即真如之性”。这一思想，智旭在《灵峰宗论》卷三之二《性学开蒙答问》文中有比较完整的表述，即“当知易即真如之性，具有‘随缘不变，不变随缘’之义，密说为易”。“易”是《周易》的核心思想，“佛性”是佛教的灵魂和命脉。如果不能用“易”的理论与“佛性论”相对释的话，那么，易学和佛学的关系就得不到根本性的贯通和圆融。对此，智旭在《周易禅解》中不仅提出了“易理说”，而且从《系辞传》“神无方而易无体”读出了妙论，于是，他认为易为心之本体，因为易是一切之先，一即一切，一切即一。根据“心外无法”的思想，他在解《系辞传》时明确提出：“随缘不变，不变随缘之易理”、“易理本在天地之先”、“易者无住之理也”、“易即为一切事理本源，有太极之义焉”、“盖易即吾人不思议之心体”、“盖易即不思议境之与观也”、“可见一切吉凶祸福不出于自心，心外更无别法”等等阐述易佛相通的思想，并且提出对于《周易》“若不以唯心识观融之，屈我羲、文、周、孔四大圣人多矣”；尤其是在解卦爻辞过程中，为“佛性”在《周易》中找到了不少相对应的名词，如“佛性名乾元”、“佛性名天地之心”等，使中国传统的佛性论思想和《周易》的变化之道圆融无碍。可以说，智旭《周易禅解》在“心外无法”的主导思想下，不仅全面以佛法佛理解说《周易》，而且把“易理”与“佛性”等同起来，充分论证了心与易、佛三者之间的根本相通。因此，我们认为“易即真如之性”的思想，既是智旭在解《易》理论方面的一大创新，也是他建构学术相通思想的一大成就。

根据以上两方面的成就，再结合前文所指出的智旭“禅易相通思想”之创新，我们完全有理由肯定《周易禅解》在很大程度

上融通了易学与佛学。

二 圆融佛学与儒学

公元前六世纪是一个伟大思想相继开辟的时代：中国的孔子开始传授“儒学”，古印度的释迦牟尼也开始传播“佛学”。自从佛教在汉代传入中国以后，儒学与佛学之间的关系就日趋紧密。儒学与佛学伴随着历史的脚步，在交涉中互动，在互动中同化，在保持各自特质的同时，逐渐融合与会通，形成现有的各自状态。不管怎么说，儒佛两家原先的思想反差是比较大的，正如梁漱溟《儒佛异同论》所说：“儒家从不离开人来说话，其立脚点是人的立脚点，说来说去总还归结到人身上，不在其外。佛家反之，他站在远高于人的立场，总是超开人来说话，更不复归到人身上——归结到成佛。”^①但儒佛之间经过长期的相互斗争、影响、了解、吸收、融合之后，不仅缩短了彼此的思想距离，也使各自的思想渗透到对方，不断产生出新的思想奇葩。在儒学方面，如张载的“天地之性”、“气质之性”，二程的“体用一源，显微无间”，朱熹的“圣人与天地同体”，陆九渊的“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”，王阳明的“致良知”、“心即理”等，都是受佛教“本体论”思维模式的影响而出现本体化的结果。陈寅恪先生指出：“宋儒若程若朱，皆深通佛教者，既喜其义理之高明详尽，足以救中国之缺失，而又忧其用夷覆夏也。乃求得两全之法，避其名而居其实，取其珠而还其椟。采理之精粹以注解《四

^① 引自深圳大学国学研究所编《中国文化与中国哲学》第429页。

书五经》，名为阐明古学，实则吸收异教。”^① 在佛学方面，如佛教原先所说的“佛性”极其抽象，不像儒家所说的“人性”、“心性”那么具体实在，在儒家的影响下，“佛性”逐渐世俗化、伦理化而与“人性”相通，慧能的“人性佛性论”就是佐证，以后沿着这条路往前走，便有所谓“即心即佛”、“明心见性”，进而得出“佛法在世間，不離世間覺”的说法。尽管儒学与佛学在发展过程中，都不同程度地得益于彼此的沟通和影响，但是，两者始终都无法在思想理论方面彻底达成一致。^②

虽然智旭《周易禅解》也没能彻底完成儒佛之间的相通，但在圆融儒学与佛学方面确实是取得很大成就的。何以见得一部以禅解《易》的著作能有如此成就？根据我们前面几章的研究，可以找到三个方面的事实作为佐证。其一，以天台宗圆教的思想圆融了各种佛学思想。智旭以佛学思想解《易》，并不是仅以某宗某派的思想作为依据而已，而是较明确地以天台宗圆教的思想融汇了佛学诸宗的思想。这一融会的佛学思想在某种意义上代表了佛学思想的全部，因而更具有代表性。其二，以孔子《易传》的思想圆融了各种儒学思想。对儒学思想，智旭不仅高度肯定孔子《易传》是内圣外王之学，而且以孔子的学说作为标准，贯通宋明时期的理学和心学，从某种意义上说，也是圆融了儒学的思想。其三，以“万法唯心”的思想圆融了儒学和佛学相通的思想。智旭不仅依据《周易》经传圆融了佛学、儒学，而且充分论证了儒学和佛学是相通的。总而言之，《周易禅解》借助《周易》

^① 《吴宓与陈寅恪》，吴学昭著，清华大学出版社，1995年版，第10—11页。

^② 本段参见赖永海《佛学与儒学》一书，浙江人民出版社，1992年9月版，第1—30页。

经传把“世法”和“出世法”有机地统一起来，把儒学的精粹和佛学的精粹有机地统一起来。以经典的文本作为立论的依据，更具有说服力。

之所以认为智旭的做法仍不够彻底，乃是因为他始终站在佛教的立场上来看待儒学的。换句话说，智旭虽然作了各种努力圆融佛学与儒学，但仍没有摆脱“佛学高于儒学”的倾向。也许，智旭的立场和观点是对的。但是，从他以《周易》而不是以其他佛经作理论基础的情况，说他对二学的圆融有失偏颇应该也是合理的。

三 贯通宗教与哲学

古人尽管比较缺乏现代“哲学”的观念，但他们思考宇宙人生的思路却是清晰的。智旭作为一个宗教人士，他的立场观点基本上都是佛教的教纲教理，但是，也不能排除其中有合理的哲学成分。从对《周易禅解》诸多思想的发掘情况来看，我们认为智旭在一定程度上贯通了宗教与哲学的差别，因而在两者相通的理论方面取得了一些成就。也许，正是因为佛学和《周易》都是东方的智慧之学，哲学也是智慧之学，而智旭在《周易禅解》中不仅不排斥这些学说，而且加以融合和贯通，才使其著作仍隐隐地折射出哲学的光辉。从总体来看，《周易禅解》主要体现的是一种唯心一元论的宗教哲学思想。以下拟借助目前哲学的范畴简要分析和评价《周易禅解》在贯通宗教与哲学方面的思想成就。

第一，本体论：万法唯心，心为太极。智旭在本体论上的观点是很鲜明的，那就是心为本体。当然，这还是佛教“本体论”

的思维模式，但与众不同的是：智旭的“心”是真正不带偏见的，真正能涵盖一切、包容一切的；智旭的“心”，与前人所持的太极、易理、易、理、道、心，是可以互相包容的同一概念，更具有包容性，也更具有所谓本体的概念。从这个意义上理解，智旭的唯心本体观，就不能简单理解为今日所谓的唯心主义，也不是唯物主义，而是一种可以容纳世间心和物的一种“即心即物、非心非物”的概念。所以，我们认为这样的本体观是很独特的，因为它包容了佛学和易学的观点，似乎又不违背各自原本的思想。

第二，方法论：随缘不变，不变随缘。智旭在《周易禅解》中体现出来的方法论，也是一种双重组合的概念：一重是它充分理解了《周易》的变易之学，另一重是完全继承了佛教的因缘之说。而这一个双重组合又被智旭统一到所谓的“随缘不变，不变随缘之易理”上来。根据我们的理解，智旭是通过时间的性质来统一变与缘的关系，并以此作为一种完全可行的方法加以推行的。“常与无常”、“变与不变”都是“随缘而定”、“与时偕行”的，而不是任何事物可以改变的，所以，智旭在写完《周易禅解》之后所发的一番感叹，也正是由这种方法论得出来的。

第三，认识论：定慧等持，权实并重。智旭《周易禅解》借助《周易》的阴阳学说来沟通佛学修持中的一系列做法，如如何处理定与慧、权与实的关系。借助阴阳和谐统一的理论处理定慧、权实的关系，是智旭对易学、佛学理论的进一步肯定和发展。而定与慧的关系问题，正是一个与认识论极其相关的范畴。由定慧等持的主张，我们认为《周易禅解》提出了如此的认识论：要想认识世界，必须依靠修行和智慧的和谐统一理论；修行

主要通过禅定的方式体悟未知，而智慧的增长正是在不断的修行中产生的；不能有了智慧就不修行，也不能因为修行而没有增加智慧，两者缺一不可；只有处理好两者的关系，才能逐渐到达成功的彼岸，真正地认识到所处宇宙世界的真实。

根据以上三方面的简述，我们认为《周易禅解》所具有的独特的禅易相通思想，在一定程度上贯通了宗教与哲学。当然，我们仍应认识到智旭由于受宗教唯心思想的严重影响，总是运用佛教“万法唯心”、“心外无法”的唯心识观看待万事万物，以致对易学与佛学、佛学与儒学的融通不够公正合理，对宗教与哲学的贯通也不明确和彻底，所以，其主张学术相通的思想仍有一定的局限性。

第二节 评价：开启比较合理的禅易互证新思路

如果借助一种时尚权威的哲学理论来评价《周易禅解》，可以说得头头是道，但不一定是切合实际的。对此，我们确实不敢根据自己的所学所思随便评判《周易禅解》的成就得失，而只能在介绍各种评价的基础上，围绕一两个突出的问题加以评述和说明。

一 各种评价褒贬不一

《周易禅解》成书后，有人惊叹，有人贬抑。惊叹者以佛门内外的僧人居士为主，贬抑者不外乎是那些正统的道学家和易学

家们。到了二十世纪末，评判的观念有所转变，对其思想价值的认识也越来越充分。以下主要是摘录目前研究者对《周易禅解》的评价。

当代著名易学专家、武汉大学唐明邦先生在解读《周易禅解》的思想后着重指出：（智旭）于《易》于禅均有妙悟，是以《周易禅解》不失为中国文化史上的奇书。然亦只有植根于中华优秀传统文化的沃壤，才得以绽出如此佛学之奇葩。^①

当代著名易学专家、北京大学朱伯崑先生在《易学哲学史》第三卷中指出：就易学史说，禅门解易大都出于比附，将心学派的“六经注我”的学风发挥到极端，不能不受到儒家经学者的抨击。由于出于比附，其对易学中范畴的解释，往往不能自圆其说。如智旭对太极的解释，或为真如，或为无明。但从其比附中，亦可以看出，儒家易学中关于阴阳变易的学说，道器合一的学说，同佛家的生灭流转说，禅宗的佛性说，又有某种相同点。抛开其神学的呓语，就其理论思维说，关于事物转化的论述，特别是精神和心理方面的转化观念，如性和情，真如和无明，流转门和还灭门，先天和后天等互相依存和转化的观点，在易学哲学史上也是不容抹煞的。但禅宗的易学，同道教系统的易学相比，其主要任务是利用《周易》经传中的思维为其教义张目，理论上的建树较少，这同其宗教哲学具有直觉主义的特色是分不开的。^②

① 唐明邦《以佛解〈易〉 援儒证佛——读〈周易禅解〉》，《佛学研究》1995年年刊，第177页。

② 《易学哲学史》第三卷，朱伯崑著，华夏出版社，1995年北京第1版，第268页。

上海社会科学院夏金华先生指出：从总体上说，蕅益“以佛解《易》”是成功的。他在理学思想影响下，结合华严宗“法界缘起”之理论，提出了“易理先天地”，易理无所不在和易理切于生活日用等思想观点，是华严宗本体论在易学理论中的重要尝试，而且将《易传》中本来十分简略的宇宙论思想发挥得较为全面、丰满，此无疑进一步推动了易学宇宙论思想之发展。同时，他又将易理说纳入佛教思想理论之轨道，与《周易》切于日用之内容有机地贯通起来，虽然在将易理过渡到心性之间尚有一定的难度，但未曾影响到他对易理作用之完整表达。此外，从易理无处不在之论述，亦可看出庄子“道”无处不在思想之痕迹，此与蕅益贯通儒、释、道三家思想的主张是一致的。基于此，在阐述儒、佛、《易》四德说之际，他自始至终贯穿了此一思想。尽管三者在原意上是有相当出入的，但处在明末特定的历史条件下并无不可。如同以往历史上儒家五常与佛家五戒相配一样，无论从思想、内容乃至所要求之对象而言，皆不尽相同，却能渐以相沿成习，普遍地为人们所接受而得以流传。如此之例在中国思想史上并非鲜见。从此意义上说，蕅益之儒、佛、《易》四德说亦不无可取之处，况且，于儒、佛两家调和融通也很有帮助。至于修行阶次与《易》爻时位之关系诸论，其观点是有创见性的，其意义已如前文所述，而儒、佛合一的佛教理想人格之提出，也是明末三教合流思想之产物。所有这些，都为《周易禅解》一书增色不少，从而奠定了该书在“以佛解《易》”流派中之权威性地位。^①

^① 《佛学与易学》，夏金华著，台湾新文丰出版公司，1997年4月版，第123—124页。

浙江杭州商学院王仲尧先生指出：智旭以传统的，同时也是被公认为最正统的中国佛教佛性论思想，来深刻地比照对应“易道”，并且以此来论证他的有关思想，其用心之深之苦，足值得后人深思。我特别提出这个问题，也希望学界佛界人士重视和深思。^①

山东大学陈坚先生发表了多篇研究《周易禅解》的文章，并对该著作进行高度的评价，他认为“《周易禅解》是易学史上第一部完整系统地以佛教的知识和道理来解读《周易》的杰作”，“虽然历史上易学对佛学的契入不像儒学和道学对佛学的契入那样广泛而深入，但是智旭在《周易禅解》中以佛解易、以易学契入佛学的工作却是相当出色的，无论在佛学史上还是在易学史上，这样的工作都应占有一席之地”。^②

从以上诸位专家的评价可以发现，目前学界对《周易禅解》的总体评价是相当高的，虽然也是褒贬不一，但明显是褒多贬少。诸位专家的评价，由于各自研究的角度不同，所以得出的评价也有所差异。如果把这些评价综合起来，我们会发现《周易禅解》确实在易学、佛学、易学与佛学、儒学与佛学方面都有很大的成就。所以，我们更应该整体来考察《周易禅解》，方能做出更全面合理的评判。笔者相信，随着我们对《周易禅解》研究和易佛关系研究的不断深入，我们必能更全面地认识到该著作的价值，从而做出更合理的评价。

① 《易学与佛教》，王仲尧著，中国书店，2001年7月版，第345页。

② 以上两处引文分别载于陈坚《智旭对〈周易·大过卦〉的佛学解读》，《周易研究》2002年第2期，第57、62页。

二 究其实际得大于失

这是我们研究后的主要看法之一。本小节主要根据本书已经取得的研究结论，综合起来探讨《周易禅解》的成败得失。通过本书的研究，我们认为《周易禅解》的成书是“得大于失”。试论如下：

就“失”而论，智旭在解《易》过程中仍有明显的不足之处。第一，随语生解，形式松散。由于智旭主要是依靠《周易》经传来表达心得体会，没有形成一套真正完整规范的解《易》条例，所以全书的表达形式显得松散不一，但是并不凌乱。如在解《系辞》等五传时，大多是依随传文语句阐发义理，偶尔又抛开传文框架来衍论言外之意；有时长篇大论，有时又惜墨如金。又如在解上、下经卦爻辞时，大多是经文传辞合而说解，有些又是分开言说；有时是偏重于以佛法佛理解说，有时又仅仅阐释其中义理而已；上经解说得很详细，下经解说得较简略。可以说，与儒家学者的解《易》著作相比，《周易禅解》在文本形式和体例上确实有松散不均、前后不一的弊病。第二，随心所欲，内容烦杂。从总体上看，智旭在解说和发挥《周易》义理时，有信心信口、随心所欲的特点，因此使著作内容变得繁杂。不可否认，智旭对佛学和易学都是十分精通的。也许正是这个原因，智旭在解说过程中，较少考虑到阅读者的接受能力，过多地援用大量的佛学名相概念和易学解释条例。此外，所援引的各种学说思想也很不统一。比如：在以佛学作解时，有时是以佛法为解，有时是以心法为解，有时又是两者并举；有时援引天台宗的学说，有时又

只以华严、禅宗的思想作解。尽管这些思想在智旭的眼里都是相通的，但分散夹杂在《周易禅解》中，在一定程度上增加了内容的繁杂。第三，诱儒知禅，思想保守。通过解读《周易禅解》，我们发现该书不仅有一套系统相对完整的“禅易相通思想”，而且有主张各种学说可以兼容相通的思想倾向。但是，智旭并没有因此而明确肯定各种学说是平等的，而是仍然站在佛教唯心思想的立场上，宣扬“万法唯心”，主张“诱儒知禅”，强调易学与儒学思想有“毒性”，不如佛学纯正高明，所以思想还是比较保守的，没能完全摆脱佛教思想的束缚。此外，我们还应该看到智旭的以禅解《易》，不仅还有一些卦爻辞得不到佛学解释，而且所作的禅易互证也未必都行得通。平实而论，不少地方仍有牵强附会之嫌，但总的来看，并不影响他对“相通”思想的表达。从创新的角度观之，笔者认为《周易禅解》存在的局限和不足，与其具有的学术价值和意义相比，可以说是微不足道的，所以仍应给予高度的评价。

就“得”而言，主要体现在三个方面。第一，《周易禅解》是智旭在思想成熟期有感而发的一部精心著作。之所以是“精心著作”有三个理由：（一）是智旭经历目睹忧患的忧心之作。我们在第二章已经指出，正是智旭深深经历了家国忧患、身心忧患、佛门忧患，才得以深刻认识易理和佛理的关系。（二）是智旭饱学体悟绝学的精心之作。智旭是一个精通儒学和佛学的高僧，青少年时代饱学儒家经书，出家以后又全面阅读佛藏经典，所以有深厚的经学基础、儒学积淀、佛学根基。尤其是他在生死存亡之际，仍能究心学术，体悟各种学说之间的微妙关系，并大彻大悟学术相通的道理。《周易禅解》的写作，正是智旭在“饱

学体悟”之后的感触之作，所以更具有思想价值。（三）是智旭融会贯通国学的谈心之作。智旭以禅解《易》，以《周易》经传文本为依据，全方位沟通佛学诸宗、儒学各派、易学各家的思想，使佛教心性之学在与易学相融通的同时，也融会贯通了传统的国学思想体系。第二，《周易禅解》既承前又超前。智旭援禅证易并非首创，但他以佛学诸宗思想来全面阐释《周易》经传的做法却是前所未有的，他所建构的系统完整的禅易相通思想体系也是史无前例的。虽然在智旭之前已有以禅学解《易》的先例，但是，我们更应该看到智旭的“援禅证易”并非单纯地因袭传统，而是对前人的做法进行超越和创新。在理论和方法上，既认同《周易》及其学说的非凡成就，又敢于吸纳各家各派的理论成果，并加以消化和整合，尤其是援禅证易的做法完全打破了传统学术的界限，从而建构了更有深度和广度的学术相通思想体系。从这个意义上来说，《周易禅解》无疑是所有以禅解《易》著作中最成功的。第三，《周易禅解》既开新又启后。智旭出于“诱儒知禅”的目的来解释《周易》经传，未免有点异想天开。但是，他的努力并非徒劳无功。在《周易禅解》中，无论是对易理的阐发，还是对禅理的发挥，多数都非常到位，可谓是发前人未发之言。尤其是在揭示禅易关系方面，义理清晰，条辨透彻，确实给人很多启发。平心而论，作者所援引禅理，虽有牵强附会之嫌，但也不乏创新求是、切实精当之论；其大力沟通禅易之劳，显然有发明《易》旨、开创新学之功。正如已故易学专家黄寿祺先生在《易学群书平议》中指出：此书“立说非尽恍惚虚无”，“援引禅理，间虽不免傅会，然亦颇有可取者”，“未可以其援禅

人儒而悉非之”。^①就此而言,《周易禅解》所具有的价值和所作出的贡献,就应当得到后人的充分肯定。

三 禅易互证颇为可取

这是我们研究后的主要看法之二。关于智旭以禅解《易》是否合理的问题,我们在前面几章的论述过程中已作了简要的分析,此处再加以补充说明。众所周知,佛教是古代印度文化的产物,而《周易》是中国文化的结晶,两者有着截然不同的表达形式和思想体系。换言之,佛教的思想是不可能直接体现在《周易》经传中的。既然如此,智旭以禅解《易》的合理性有何依据?或者说,《周易禅解》禅易互证的思路还能成立吗?这些问题的回答关系到《周易禅解》的价值问题。如果不合理的话,那么,智旭的工作无疑是徒劳的。对此,智旭自己似乎早已意识到这些问题的重要性,于是在《周易禅解序》中特别运用问答的形式对此展开全面的讨论,并运用佛教的“不堕四句”理论作了辩护。这个问题,陈坚先生《以佛解易 佛易一家》一文也作了相当深入的探讨。兹摘录陈坚先生的看法如下:

笔者认为,智旭的辩护只是说明了以佛释《易》是符合佛教教理的,也就是说,从佛教的角度来看,以佛释《易》是合理的。但是,我们知道,《周易》是一部世俗作品,如果从世俗的角度来看,以佛释《易》是不是合理呢?这是问

^① 《易学群书平议》,黄寿祺著、张善文点校,北京师范大学出版社,1988年6月版,第45—46页。

题的关键。笔者试着从以下三个方面来说明即使从世俗的角度来看，智旭的以佛释《易》也是合理的，或者说《周易禅解》是能够成立的，并以此作为对智旭辩护的补充。

(1) 智旭在《周易禅解》中所用的方法是“解”（解释），而不是“注”（注释）。“解”和“注”是不同的，“注”的目的是要将所注文本的原意揭示出来。因此注者必须尊重文本的原意。虽然有时文本的原意很难甚至根本无法确定，但作为注者，他心中至少必须有“原意追求”的意向，注者就是在这种“原意追求”的意向指引下工作的；而“解”的目的是要赋予所解的文本以意义，这意义并不一定就要是文本的原意，它完全可以由解者自由选择，只要能解得通，什么意义都行。这就好比解一个几何题，你除了用几何学原理解（相当于以原意去解文本），也可以将其转化为一个三角学问题，然后用三角学原理来解，这就是所谓的三角函数方法；还可以将其转化为一个代数学问题，然后用代数原理来解，这就是所谓的解析几何方法（这两个方法都相当于用原意以外的意义去解文本）。总之，不管用什么方法，只要把这个几何题解出来就行。因此，“解”不必唯文本的原意是从，解者也不必要有“原意追求”的意向，解者只要能赋予文本一定的意义，将其解通即可。一言以蔽之，“注”是求真（文本的原意），“解”是求通。从这个意义上说，《周易禅解》是完全合理的，因为，虽然《周易》不是以佛教思想立言的（这一点应该是不证自明的），但我们（包括智旭）完全可以用佛教思想来解《周易》，而且智旭以佛解《易》的实践还告诉我们，以佛解《易》是完全解得通的。

(2) 就其意图而言, 智旭作《周易禅解》是为了从《周易》中找到佛教教理的根据。如果佛教教理能得到《周易》的支持, 那么佛教不但有了更为坚固的理论基础, 而且也更能民众所接受, 因为当时的中国传统社会中, 从知识阶层到普通百姓, 《周易》被看作是正确性的化身; 知识分子从它那严密的符号推演系统中看到其正确性, 普通百姓从术士依据《周易》所作的命相预测中看到其正确性。佛教有《周易》作为根据和后盾, 其可信度便大增, 从而更易被人接受。因此《周易禅解》实是智旭推广佛教的一种策略。这种在中国经典中为佛教寻找理论根据的策略完全是佛教中国化的一个方法。与佛教初传中国时所用的中国化方法“格义”相比, 寻找根据的方法显得更为深入, 因为“格义”基本上是一种概念之间的对译, 理论性几近于零。因此, 从佛教中国化的方法角度着眼, 《周易禅解》亦无可厚非, 因为佛教的中国化对中国的思想界和社会生活都构成了一个巨大的影响, 而且不同的时代应该有不同的中国化方法, 直至今日, 佛教的中国化依然还在继续, 依然还需要新的中国化方法来维持这种继续。另外, 智旭从《周易》中寻找佛教之根据还是救禅行动的一个方面, 而且也是成功的方面。

(3) 和中国其他的古代经典一样, 《周易》的意义结构是不定型的, 它的价值和生命力只有在“解”中才能体现出来。用不同的知识体系来解《周易》, 这是《周易》能穿越时空限制呈放异彩的关键。在现代《周易》研究中, 人们越来越多地用与原意无关的知识来解《易》, 比如用数学、逻辑学、原子结构学、哲学辩证法等, 智旭用佛学来解《周

易》在性质上与这一类的解《易》是完全相同的，只是用来作解的知识体系不同罢了。可以说，智旭的《周易禅解》是现代解《易》思路（摆脱“原意追求”意向）的一个先声。^①

对于合理性问题，笔者与陈坚先生的观点是基本一致的。但是，仍有两个问题值得思考。一、以禅解《易》的做法是不是都合法？从宋代至今，以禅解《易》的例子并不少见，是否都合理、合法呢？笔者以为，这个问题不可一概而论，应该具体分析。对于《周易》的经典思想，虽然可以从多种角度加以发挥，但是，如果过于游离经典本身的涵义和准则，即使是运用儒家的学说为解也是非法的。智旭的做法之所以比较合理，最关键的在于他能遵循易学发展的历史和理论，合理地继承易学传统思想，尤其是能立足于经典的文辞义理来展开说解。二、以禅学能否完全解通《周易》？智旭《周易禅解》表明，禅学与《周易》的思想有很多的相似点和契合点，从理论上讲是完全可以相通的。但是，从他具体的解说内容来看，主要是《易传》与佛法的沟通，并非所有的经传文辞都能得到佛法的解释。如果《易传》不足以代表《易经》的话，那么，智旭以禅解《易》的做法，依然缺乏真正合法的依据。进而言之，如果《易经》和《易传》不能同时得到佛法的合理解释，禅易相通的理论思想就有可能受到质疑和挑战。所以，这个问题仍有待学界作深入的研究才能定论。当然，我们也不能过于纠缠这些问题，而应关注智旭禅易互证所取得的成效及

^① 陈坚《以佛解易 佛易一家——读智旭〈周易禅解〉》，《周易研究》1998年第4期，第19—20页。

其思想价值和意义。从实际情况来看，笔者认为智旭以禅解《易》，禅易互证，在很大程度上揭示了易理与佛理的隐秘联系，开启了新的解《易》思路，颇为可取。

第三节 影响：拓展和而不同的学术互补新局面

《周易禅解》的影响虽然不是非常广泛，但肯定是极其深远的，因为禅易关系无论是相同也好相异也罢，都是值得探讨研究的。只有在充分研究禅学与《周易》相互关系的基础上，才能更加全面准确地比较研究中国的学问，乃至东方的学问，甚至于全世界的学问。本节主要是想透过学术影响方面的介绍来发表一些个人看法。

一 对传承中国佛学的影响

《周易禅解》成书以来，并没有在佛学界掀起狂澜巨波，但仍在一定程度上影响了中国佛学的传承和发展。以下就从“补偏救弊”的角度，试论这一影响的深度和广度。

纵观中国佛学发展史，我们可以看到佛学在中国发展的两大显著特点：一是源于古印度的佛学思想不断在中国化、本土化。在中国化的进程中，本土的儒、道等思想不断被融入佛学的思想体系中；思想的融合尽管也缩短了佛与儒、道的差距，但是并没有减少彼此之间的争斗。二是各种中国化的佛学宗派不断出现，并不断出现互相攻击、排挤的局面。从这两点来看，中国佛学自

六朝以来一直没能走出两大误区：一是宗派内部的纷争，一是与儒、道两家的纷争。原因是相当复杂的，根本的原因就是各家、各派的思想理论和价值取向不同。就佛教内部各宗派的思想而言，出发点和归宿点并没有根本性的差别，只是体悟和修行的方式、理路有所不同罢了。就佛学与儒学、道学的思想作用而言，对于人类的生存与发展都有一定的现实意义。对于三教学说之同异与功用，清代大学者纪晓岚《阅微草堂笔记》中有一则笔记，其中有一问答颇为在理，特引录如下：

问：“然则天视三教如一乎？”曰：“儒以修己为体，以治人为用。道以静为体，以柔为用。佛以定为体，以慈为用。其宗旨各别，不能一也。至教人为善，则无异。于物有济，亦无异。其归宿则略同，天固不能不并存也。然儒为生民立命，而操其本于身。释道皆自为之学，而以余力及于物。故以明人道者为主，明神道者则辅之，亦不能专以释道治天下。此其不一而一，一而不一者也。盖儒如五谷，一日不食则饿，数日则必死。释道如药饵，死生得失之关，喜怒哀乐之感，用以解释冤愆，消除拂郁，较儒家为最捷。其祸福因果之说，用以悚动下愚，亦较儒家为易入。特中病则止，不可专服常服，致偏胜为患耳。儒者或空谈心性，与瞿昙、老聃混而为一，或排击二氏，如御寇仇，皆一隅之见也。”^①

^① 《全本阅微草堂笔记》卷四《滦阳消夏录四》第44则，巴蜀书社，1995年9月版，第76—77页。

纪氏所论尽管也有所偏袒，但无疑能给我们一个启示：在现实生活中，儒、佛、道的思想各有所用，不能“专服常服”一种思想。所以，我们应该清醒地认识到中国佛学在传承与发展过程中，一直都无法摆脱“思想纷争”的困扰，以致出现时盛时衰的发展状况。

基于对中国佛学发展历史的粗浅认识，笔者认为智旭《周易禅解》中所体现的思想精神，对解决长期以来的“思想纷争”能起到“补偏救弊”的作用。《周易禅解》之所以能发挥其作用，主要有三个特殊的因素存在：一、智旭是晚明时期的高僧，以智旭的身份和地位来倡导传统学术的相通，在某种意义上具有巨大的推动作用；二、《周易禅解》所依托的是儒家的圣经《周易》，以《周易》经传的内容来阐发学术相通的思想，无疑更具有权威性和说服力；三、《周易禅解》在很大程度上以“融通的具体事例”论证了学术相通的理论依据，使中国化的佛学在中国本土产生的权威经典中找到了立足的文本依据。换个角度来说，智旭写作《周易禅解》，无异于以无可争辩的事实向世人证明：不仅佛学诸宗的思想可以得到统一，而且佛学思想与儒学、道学的思想也能得到统一，所有的“思想纷争”都是对学术的偏见和误解，只有融会贯通传统的文化思想，才能把中国学术发扬光大。所以，我们认为这种做法和思想既有助于三教关系的协调，又有利于人们摆脱传统“思想纷争”的困扰，从而对佛学的传承产生深刻的影响。

从继往的角度看，我们不难发现智旭沿着前人的道路，在理论方面把儒佛之间的距离又大大缩短了，使儒佛合一的理想化成了“现实”，也使高高在上的佛法远离了思想理论传播方面的障

碍，公开与众所周知、举世公认的《周易》学说携手来到人间，这无疑是智旭对佛学中国化作出的杰出贡献。从开来的角度看，我们认为《周易禅解》的思想对后来兴起的人间佛教思想潮流，起着一种理论先锋的作用。当然，这种影响是极其间接的。试论之，我们在研究中发现，近代一些著名佛学家所持的“儒佛相通”思想与《周易禅解》十分相近，如杨文会著有《论语发隐》和《孟子发隐》，充满着以佛释儒的言论，其高度肯定孔子的思想与智旭如出一辙。又如欧阳渐不仅极其推崇孔子的学说，而且认为“儒、佛之焦点，都在涅槃”^①，这种思想实际上也与《周易禅解》暗合。再如太虚法师的“融贯”思想，即在佛学内部融贯空有、性相各宗各派不同体系的思想学说，在佛学外部既把佛学思想同各派哲学思想相提并论，又把这些各不相同的哲学思想统统纳入佛学思想的框架里；尤其是他所著的《论周易》、《易理与佛法》、《佛法与孔子之道》等文章中体现出来的思想，乃至他所提出的“人间佛教”思想等等，与《周易禅解》的“禅易相通”思想都有不少共同之处。此外，如龚自珍、魏源、章太炎等人所持的“儒佛相通”思想，也都与《周易禅解》有不少共通之处。从理论影响的意义上说，我们认为智旭的《周易禅解》在某种程度上对隋、唐、宋、明以来的佛学传承与发展起到“补偏救弊”的作用，从而又间接影响了清代以来佛学思想朝着“儒佛合流”、“人间佛教”的方向发展。

^① 原载《欧阳大师遗集》第二册《与蒙文通书》，第1764页。转引自《中国近代佛学思想史稿》，郭朋、廖自力、张新鹰著，巴蜀书社，1989年10月版，第108页。

二 对发扬中国易学的影响

明清之际，个性张扬，异说横起。当时，虽有合流融合的倾向，但大多还是各持己见，不能两全其美，以致合流的呼声难归一致。尤其是不少以禅解《易》的著作，几乎都停留在望文生义或盲人摸象的层次上。智旭《周易禅解》的成书以其完整系统的相通理论体系，使人们更进一步了解到禅易之间、儒佛之间、三教之间的关系，也因此产生了一定的影响。也许正如释通瑞《较刻易禅纪事》所言：“每见久精易学之士，一闻大师拈义，无不倾服。”可以说，智旭创作《周易禅解》主要还是立足于佛教思想的立场和观点，并无意涉及易学领域。也许正是“无意插柳柳成荫”，智旭这一偶然的创作，却使中国易学史上以禅解《易》派的思想顿时变得异常的丰满而独特。从“继往开来”的角度，我们可以发现《周易禅解》对中国易学的发展有着深刻的影响。不妨简单从三个方面加以分析说明。

第一，《周易禅解》沿袭了以往正统和非正统的易学思想。就“正统”而言，我们看到智旭在所依据的《周易》文本、体例以及解《易》的方法、条例等都是很“正统”的，或者说是相当符合易学规范的，尤其是对先秦诸位儒家先圣思想的褒扬和肯定，都使《周易禅解》在很大程度上吸取了儒家易学思想的精髓。就“非正统”而言，且不谈以禅解《易》，单单《周易禅解》中所直接引用的心学解《易》派各家的易学观点，便能充分说明智旭解《易》在“继往”方面做了大量的准备工作。由于智旭能够本着学术研究的态度，实事求是地借鉴以往的易学成果，所以

使得《周易禅解》所具有的易学内涵更为深厚和宽广。

第二,《周易禅解》在发扬中国易学优良传统的基础上勇于创新。据我们的研究表明,智旭以佛学思想解《易》,既不囿于佛学宗派思想的樊篱,也不局限于易学各家思想的束缚,但又是在《周易》经传的范围内尽情地发挥自己的学术主张。正如智旭在解《系辞下传》“苟非其人,道不虚行”时说:“然苟非其人,安能读《易》即悟易理,全以易理而为躬行实践,自利利他之妙行哉!”智旭如此重视“体悟”和“实践”、“自利”和“利他”的密切结合,使他所解说的《周易》义理在一定程度上更具有理论性和操作性。也正是在这一原则的指导下,智旭才勇于在易学领域上开拓创新,努力揭开《周易》的神秘面纱,极其推崇“禅易相通”的思想。智旭以自己的“体悟”和“实践”所揭示的“禅易相通”思想,不仅使表面上单调晦涩、奥雅难通的《周易》变得丰富多彩,而且又在合理的层面上衍扩了“易道”的“广大”范畴,尤其是使传统的古老经典获得新的解释、赢得新的生机。从长远的眼光看,能以佛学的思想阐发《周易》的义理,而且解说得条条是道,对发扬中国易学无疑有着深刻的影响。

第三,《周易禅解》所作的“禅易互证”,对后世学者开展易佛关系研究有重要的影响。智旭把大量的佛学思想融进易理的解说和阐发中,既大大丰富了易理的思想内涵,也大大开拓了人们的视野。前已多次指出,易学与佛学的关系向来隐秘,很难为常人所察知。但是,有了《周易禅解》之后,人们似乎能清晰地看到易学与佛学之间确实有着非同一般的联系。从易学发展史来看,尽管清代易学家极其反对以禅解《易》的做法,但并没有完全否定这种做法的合理性,仍把这种做法视为“旁支”,使之得

以流传，所以，才迎来了近代人们对易佛关系的重新理解。从近代以来诸位国学大师的身上，我们发现不少大师呈现出“禅易兼通”、“儒佛兼通”的思想倾向，甚至发表了不少“易佛互证”的言论和著作，以此视作《周易禅解》思想精神的延伸和发扬并无不可。在现、当代的易学史上，我们更欣喜地发现，不仅有不少的易学史家进一步认识了《周易禅解》的价值，并把它看作明末清初的重要易学著作，而且有一些易学研究者逐渐开辟了易佛关系研究的新领域，使一向隐秘的易佛关系趋于明朗化。可见，《周易禅解》对全面传承中国易学而言，确实有着相当大的影响。

三 对发展中国哲学的影响

就文本内容而言，《周易禅解》作为一部以禅解《易》的著作，主要关注的是易学与佛学的关系问题，与中国哲学的发展问题有着直接的联系。如果就文本的意义再进行挖掘，我们会惊异地发现《周易禅解》所关注的问题与中国哲学的发展是息息相关的。本小节主要从智旭开拓创新的行为及其意义，来泛论《周易禅解》对发展中国哲学的影响。

易学与佛学的关系问题，是发展中国哲学的关键问题之一。众所周知，中国古代的哲学思想始终是和各种文化思想联系在一起的，犹如水乳交融，难分难离。正因为如此，外国哲学家一直以为中国古代没有哲学思想。且不论古代中国有没有哲学，就以现有的“中国哲学”来展开讨论，回顾历史，我们可以发现易学、儒学、佛学、道学乃是中国哲学的重要组成部分，中国哲学的发展，也正是围绕这四门学问的关系问题而展开的。不可否

认，由于历史的原因，易学与任何一门学科相比，都更具有特殊的开放性，在中国哲学园地里成为众多学术流派的理论源泉，也成为不同学派展开融合和纷争的思想载体。从本土传统的哲学来看，在先秦两汉时期，易学与儒学、易学与道学、儒学与道学的关系问题都已经形成较为一致的看法，最主要的表现就是儒、道两家都把《周易》当作神圣的经典，都大力运用易学的理论发扬各自的学说。自从佛学传入中国以后，传统的哲学思想日益转变，各种学说之间的关系日益复杂，尤以三教之间的关系最引人注目。从某种程度上说，东汉以来的中国哲学实际上最主要的就是三教的关系问题。而三教之间的关系问题，最主要的就是外来的“佛学”如何与本土“儒学”、“道学”共存和发展的问題。如此一来，易学与佛学的关系问题自然而然地成为处理三教关系的关键问题。可以这么说，如果易学与佛学的关系问题能够解决清楚，那么，整个中国哲学面临的各種主要问题也都能迎刃而解。但是，易学与佛学毕竟是两门最难以比较和沟通的学问，都博大精深，都有独特的思想体系，可是在语言表达和思维方式上又截然不同。笔者管见，正是易佛关系问题的难以解决，才使三教关系问题也一直得不到有效的解决。

智旭《周易禅解》所作的种种努力，正是面对这一关键问题展开的。我们看到，智旭在《周易禅解》中所面对的问题并不仅仅停留在易佛关系上，而是试图通过“禅易互证”论证“易佛相通”，进而阐明“儒佛相通”、“三教合一”的思想。从这些思想来看，无一不与中国哲学关注的命题密切相关。进一步说，这些思想的作用和意义，就是为了促使中国哲学能够统一协调发展。解决这个问题的结果固然重要，但是，解决的过程和方法更为重

要。智旭采取的是“以禅解《易》”的方式来处理易佛关系。根据本书已取得的结论，智旭在解说《周易》过程中，至少有三个方面做得相当出色：一是直接运用佛学名相概念来与《周易》经传对释，二是融会佛学诸宗、儒学各派、易学各家的思想来解说《周易》，三是凭借《周易》经传来阐发学术相通的思想。这三方面在易佛关系研究史上，具有开创性的意义。所以说，敢于融合禅易，并能全面融通禅易，是智旭在《周易禅解》中所凸现的勇敢与智慧。这种做法尽管是出于宗教传播而做的，但对学术界研究中国的哲学思想应该是有很大借鉴意义的。如果我们能继续沿着智旭的道路，认真地比较禅易之间、儒佛之间、三教之间、诸子百家之间乃至各种已经存在的学术之间的异同，或许能取得更大的学术成就，尤其是对于中国哲学的研究才能更全面、更彻底。我们还应该看到，易学与佛学的关系问题，实际上也是“外来文化”与“本土文化”的关系问题。智旭为解决这个问题所采取的方法，无疑能为当今中国学者处理“中国文化”与“西方文化”的关系提供良好的借鉴。如果我们能够努力找到一种可以融会中国学术、东方学术、西方学术的思想，来处理和协调不同文化学术之间的关系，相信一定能够真正开创一个和而不同的学术互补新局面。

主要参考文献

古籍资料类

《大正藏》目录、卷十五、三十七、四十四、四十五、四十八、五十，佛陀教育基金会印赠本。

《汉魏古注十三经》上下册，中华书局编辑部据中华书局 1936 年版《四部备要》缩印，1998 年 11 月版。

《高僧传》，（梁）释慧皎撰、汤用彤校注，中华书局，1992 年 10 月版。

《高僧传合集》，（梁）释慧皎等撰，上海古籍出版社，1991 年 12 月版。

《出三藏记集》，（梁）释僧祐撰、苏晋仁、萧鍊子点校，中华书局，1995 年 11 月版。

《周易集解》，（唐）李鼎祚撰，上海古籍出版社（据文渊阁《四库》本影印，下同），1989 年 11 月版。

《伊川易传》，（宋）程颐撰，上海古籍出版社，1989 年 11 月版。

《东坡易传》，（宋）苏轼撰，上海古籍出版社，1989 年 11 月版。

《易翼传》，（宋）郑汝谐撰，上海古籍出版社，1989 年 11 月版。

《诚斋易传》，（宋）杨万里撰，上海古籍出版社，1990年1月版。

《周易本义》，（宋）朱熹撰，天津市古籍书店（据清代明善堂刻本影印本），1986年12月版。

《杨氏易传》，（宋）杨简撰，上海古籍出版社，1990年1月版。

《童溪易传》，（宋）王宗传撰，上海古籍出版社，1990年1月版。

《周易集注》，（明）来知德撰，上海古籍出版社，1990年1月版。

《灵峰宗论》十卷，（明）释智旭著、成时辑录，南京金陵刻经处刻本（据嘉庆辛酉和硕豫亲王裕丰刻本重印）。

《阅藏知津》，（明）释智旭著，南京金陵刻经处刻本。

《周易禅解》，（明）释智旭著，载《续修四库全书》第15册（据上海图书馆藏清初刻本释通瑞刻本影印），上海古籍出版社，1995年版。

《周易禅解》，（明）释智旭著，民国四年南京金陵刻经处刻本。

《周易禅解》，（明）释智旭著，江苏广陵古籍刻印社（据民国四年刊本影印），1998年1月版。

《周易禅解》，北天目道人蒨益智旭著，萧天石主编《禅宗丛书》之一，（台湾）自由出版社，1977年版。

《周易·四书禅解》，（明）释智旭著，施维点校、陈德述注释，团结出版社，1996年12月版。

《选佛谱》，（明）释智旭著，光绪十七年金陵刻经处刻本。

《周易稗疏》，（清）王夫之撰，上海古籍出版社，1990年1月版。

《易图明辨》，（清）胡渭撰，上海古籍出版社，1990年1月版。

《古今图书集成》，（清）蒋庭锡等编撰，中华书局、巴蜀书社，1985年10月版。

《全本阅微草堂笔记》，（清）纪昀著、夏风扬校点，巴蜀书社，1995年9月版。

《学易笔谈·读易杂识》，（清）杭辛斋著，辽宁教育出版社，1997年3月版。

《中国佛教研究史》，梁启超著，三联书店上海分店（近代名籍重刊本），1988年2月版。

《中国理学史》，贾丰臻著，上海书店（据商务印书馆1937年版影印），1984年8月版。

《中国佛教史》，蒋维乔著，上海书店（据商务印书馆1935年版影印），1989年8月版。

《佛教历史》，释惟静著、释圆乘校，江苏广陵古籍刻印社（据民国初年刻本影印），1996年4月版。

《印光法师文钞》三册，释印光著述、张育英校注，宗教文化出版社，2000年3月版。

《弘一大师全集》，《弘一大师全集》编辑委员会编，福建人民出版社，1991年6月版。

《中国地方志集成·江苏府县志辑》，江苏古籍出版社，1991年6月版。

现当代著作类

《中国佛学源流略讲》，吕澂著，中华书局，1979年8月版。

《印度佛学源流略讲》，吕澂著，上海人民出版社，1979年10月版。

《中国佛教》（四册），中国佛教协会编，东方出版中心，1982年8月版。

《中国历史大事年表·古代史卷》，沈起炜编著，上海辞书出版社，1983年12月版。

《晚明理学思想通论》，陈福滨编著，环球书局，1983年版。

《佛学大辞典》，丁福保编纂，文物出版社，1984年1月版。

《中国儒道佛交涉史》，[日]久保田量远著、胡恩厚译，金城书屋（内部发行），1986年8月版。

《简明中国佛教史》，[日]镰田茂雄著，上海译文出版社，1986年10月版。

《洛学源流》，徐远和著，齐鲁书社，1987年9月版。

《中国大百科全书·哲学卷》，中国大百科全书出版社，1987年10月版。

《佛教与中国文化》，张曼涛主编，上海书店，1987年10月版。

《中国佛教思想资料选编》第三卷第二册，石峻、楼宇烈、方立天、许抗生、乐寿明编，中华书局，1987年10月版。

《中国佛教与传统文化》，方立天著，上海人民出版社，1988年4月版。

《易学群书平议》，黄寿祺著、张善文点校，北京师范大学出版社，1988年6月版。

《中国思想文化论稿》，苏渊雷著，华东师范大学出版社，1989年3月版。

《周易译注》，黄寿祺、张善文撰，上海古籍出版社，1989年5月版。

《中国近代佛学思想史稿》，郭朋、廖自力、张新鹰著，巴蜀书社，1989年10月版。

《儒、佛、道与传统文化》，《文史知识》编辑部编，中华书局，1990年3月版。

《古书版本学概论》，李致忠著，北京图书馆出版社，1990年8月版。

《王学通论——从王阳明到熊十力》，杨国荣著，上海三联书店，1990年12月版。

《理学·佛学·玄学》，汤用彤著，北京大学出版社，1991年2月版。

《中国儒学史》，赵吉惠、赵馥洁、郭厚安、潘策主编，中州古籍出版社，1991年6月版。

《儒道释与内在超越问题》，汤一介著，江西人民出版社，1991年8月版。

《中国佛教文化论稿》，魏承思著，上海人民出版社，1991年9月版。

《儒学·理学·实学·新学》，张岂之著，陕西人民出版社，1991年10月

版。

《宋明理学》，陈来著，辽宁教育出版社，1991年12月版。

《佛学与儒学》，赖永海著，浙江人民出版社，1992年9月版。

《禅学与玄学》，洪修平、吴永和著，浙江人民出版社，1992年10月版。

《佛教文化与近代中国》，高振农著，上海社会科学出版社，1992年11月版。

《中国禅宗思想历程》，潘桂明著，今日中国出版社，1992年11月版。

《佛典精解》，陈士强撰，上海古籍出版社，1992年11月版。

《象数与义理》，张善文著，辽宁教育出版社，1993年5月版。

《中国禅宗通史》，杜继文、魏道儒著，江苏古籍出版社，1993年8月版。

《古今100高僧》，洪丕谟著，学林出版社，1993年11月版。

《周易知识通览》，朱伯崑主编，齐鲁书社，1993年12月版。

《中国禅学思想史》，[日]忽滑谷快天著、朱谦之译，上海古籍出版社，1994年5月版。

《历代高僧传》，李山、过常宝主编，山东人民出版社，1994年7月版。

《易学哲学史》，朱伯崑著，华夏出版社，1995年北京版。

《中国佛教思想史》（上、中、下三卷本），郭朋著，福建人民出版社，1995年9月版。

《中国佛教文化历程》，洪修平著，江苏教育出版社，1995年12月版。

《四库大辞典》，李学勤、吕文郁主编，吉林大学出版社，1996年1月版。

《晚明思想史论》，嵇文甫著，东方出版社，1996年3月版。

《宋明易学概论》，徐志锐著，辽宁古籍出版社，1997年1月版。

《宋明理学心性论》，蔡方鹿著，巴蜀书社，1997年3月版。

《佛学与易学》，夏金华著，（台湾）新文丰出版有限公司，1997年4月版。

《走出理学》，姜广辉著，辽宁教育出版社，1997年5月版。

《历代高僧故事》第四辑，（台湾）彭楚珩编著，宗教文化出版社，1997年6月版。

《陆王心学研究》，刘宗贤著，山东人民出版社，1997年7月版。

《宋明新儒学概论》，冯达文著，广东人民出版社，1997年7月版。

《胡适学术文集·中国佛学史》，姜义华主编，中华书局，1997年12月版。

《佛教文化与历史》，苏晋仁著，中央民族大学出版社，1998年1月版。

《中国华严宗通史》，魏道儒著，江苏古籍出版社，1998年7月版。

《禅宗宗派源流》，吴立民主编，中国社会科学出版社，1998年8月版。

《中国儒学》，谢祥皓、刘宗贤著，四川人民出版社，1998年8月版。

《佛法观念的近代调适》，何建明著，广东人民出版社，1998年10月版。

《周易与华夏文明》，翟廷晋主编，上海人民出版社，1998年12月版。

《易与佛教 易与老庄》，潘雨廷著，辽宁教育出版社，1998年12月版。

《三论宗源流考》，杨永泉著，江苏古籍出版社，1998年12月版。

《罗教·佛教·禅学》，徐小跃著，江苏人民出版社，1999年2月版。

《中国佛教文化论》，赖永海著，中国青年出版社，1999年4月版。

《禅与易——周易禅观顿悟指要》，释本光著，巴蜀书社，1999年5月版。

《道学与佛教》，周晋著，北京大学出版社，1999年7月版。

《中国佛性论》，赖永海著，中国青年出版社，1999年8月北京版。

《佛教与中国文化》，汤一介著，宗教文化出版社，1999年9月版。

《中国净土宗通史》，陈扬炯著，江苏古籍出版社，2000年1月版。

《禅宗思想的形成与发展》（修订本），洪修平著，江苏古籍出版社，2000年1月版。

《儒释道与晚明文学思潮》，周群著，上海书店出版社，2000年3月版。

《中国佛教伦理思想》，业露华著，上海社会科学院出版社，2000年6月版。

《明清之际道教“三教合一”思想论》，唐大潮著，宗教文化出版社，2000年6月版。

《融合的佛教——圭峰宗密的佛学思想研究》，董群著，宗教文化出版社，2000年6月版。

《中国佛教之旅——东南聆法音》，林言椒主编，河北教育出版社，2000年6月版。

《中国哲学史》（上下册），冯友兰著，华东师范大学出版社，2000年11月版。

《明代哲学史》，张学智著，北京大学出版社，2000年11月版。

《易学与道教思想关系研究》，詹石窗著，2001年3月版。

《易学与佛教》，王仲尧著，中国书店，2001年7月版。

《中华天台宗通史》，朱封鳌、韦彦铎著，宗教文化出版社，2001年9月版。

《马一浮思想研究》，滕复著，中华书局，2001年10月版。

《中国天台宗通史》，潘桂明、吴忠伟著，江苏古籍出版社，2001年12月版。

《苏轼易传研究》，金生杨著，巴蜀书社，2002年1月版。

《中国明代哲学》，李书增、岑青、孙玉杰、任金鉴著，河南人民出版社，2002年1月版。

《佛道秘密宗教与明代社会》，南炳文主编，天津古籍出版社，2002年4月版。

《天台宗研究》，董平著，上海古籍出版社，2002年4月版。

《王夫之易学》，汪学群著，社会科学文献出版社，2002年5月版。

《阳明学的形成与发展》，钱明著，江苏古籍出版社，2002年9月版。

《天台宗史迹考察与典籍研究》，朱封鳌著，上海辞书出版社，2002年12月版。

论文类

崔大华《杨简的心学思想》，《中国哲学》第八辑，三联书店，1982年10月版，第99—113页。

张善文《王弼改定周易体制考》，《福建师范大学学报》1989年第2期。

陈坚《以佛解易 佛易一家——读智旭〈周易禅解〉》，《周易研究》1998年第4期。

陈坚《智旭对〈周易·大过卦〉的佛学解读》，《周易研究》2002年第2期。

陈坚《论易学史研究在易佛关系问题上的两个疏忽——兼谈太虚大师的易学思想》，《周易研究》2000年第2期。

黄夏年《〈佛学与易学〉读后感》，《世界宗教研究》1999年第1期。

陈永革《论晚明禅学的中兴》，《禅学研究》第四辑，江苏古籍出版社，2000年8月版。

邱高兴《以〈易〉解〈华严经〉——李通玄对〈华严经〉的新诠释》，《周易研究》2000年第1期。

唐明邦《以佛解〈易〉 援儒证佛——读〈周易禅解〉》，《佛学研究》1995年年刊。

黄心川《“三教合一”在我国发展的过程特点及其对周边国家的影响》，

载《诠释与建构》，胡军、孙尚扬主编，北京大学出版社，2001年12月版。

李利安《明末清初禅学的基本走向》，《中国哲学史》1999年第3期。

释宗舜《藕益大师〈灵峰宗论〉删改问题初探》，载《禅学研究》第四辑，江苏古籍出版社，2000年8月版。

方立天《中国佛教直觉思维的历史演变》，载《哲学研究》2002年第1期和第2期。

后 记

本书是在我的博士论文（2003 年完成）基础上略加修订而成的，是我十多年来从事学术研究的又一小小收获。在本书即将出版之际，衷心感谢所有关心和爱护我的亲人和师友，尤其要感谢在学术上培养我成长的四位导师。

一位是我学术上的启蒙导师张善文先生。说来话长，我对《周易》的兴趣始于高中阶段，当时爱好气功，买了一本《白话易经》回家自学，从此对《周易》情有独钟。在我本科三年级暑假护校期间，一听说所在中文系的易学研究所是我国易学研究的重镇时，就非常希望能有机会见识该研究所的老师。那是在一次与刚毕业的师兄闲聊时，得知张先生乃是著名易学专家黄寿祺先生（曾师从易学名家尚秉和先生，是桐城派大师曾国藩先生的再传弟子）的高足，在易学研究方面成果卓著，在国内外都很有名气（现任中国周易学会副会长、福建师范大学文学院教授、博士生导师）。这个消息，让我怦然心动。也许是求知心切之故，在没有他人引荐的情况下，我毅然敲开了张先生的家门。第一次见面，张先生温文尔雅、谦虚热情的风度使我终生难忘。大四上学

期，我选修了张先生开设的《周易研究》课程。通过课堂的认真听讲，并精读张先生与黄寿祺先生合撰的《周易译注》，使我对《周易》有了更深刻的认识。为此，在做毕业论文时，我选择了《周易与签诗的关系初探》作为题目，开始了易学与术数学关系的初步研究。本科毕业留校担任助教期间，在张先生的严格教育和悉心指导下，我出版了第一本专著《穀梁传漫谈》，并在《世界宗教研究》、《周易研究》等重要刊物上发表了十多篇论文，初步奠定了治学的基础。这十多年来，张先生不仅教我如何严谨治学，而且教我如何谦虚做人，他那“《谦》卦六爻皆吉”的教导使我明白了治学与做人必须统一的道理，也因此使我更加重视对《周易》学说的理解和探究。本书稿成之后，张先生不仅提出了许多中肯的修改意见，而且赠序予以勉励，使本书增色不少。张先生谆谆教诲和关心爱护之情，我将刻骨铭心、永志不忘！

另一位是我学术上的良师益友詹石窗先生。詹先生是著名道教研究专家卿希泰先生的得意门生，现任厦门大学哲学系教授、博士生导师，之前曾在福建师范大学易学研究所工作了十几年。我是在大学四年级认识詹先生的，当时他给我们开设《道教文学史》课程。由于他对道家道教，尤其是对易学与道教关系很有研究，所以我在课余时间经常向他讨教，从此师生之谊日笃。后来，我留在易学研究所，算是与他同事，因此接触的机会比较多。詹老师对我的影响很大，事实上，无论是他的治学风范、为人品格，还是他的敏锐思维、广博学识，都是我学习的好榜样。我之所以把詹先生当作“良师”又是“益友”，是有根据的。一方面，他一向关心和支持我，安排我加入他主编的《道韵》辑刊（现更名为《道学研究》）编委行列，并参与点校《中华道藏》

(大型丛书, 后被列为国家“十五”重点图书出版规划项目, 我个人承担了二十多种道教易学古籍的点校, 总字数近六十万字), 以及合著《身国共治——政治与中国传统文化》, 使我在学术道路上得以更快更稳步地成长。另一方面, 他待人谦虚平和, 乐于助人, 没有任何架子, 与他交往如同是跟好朋友在一起一样轻松自在。我一直很怀念与他在福建师大相处的日子, 一有机会(哪怕是中午)我们就会在校园里散步, 边走边聊, 大半是与学术相关的话题。说真的, 在聊天的过程中, 我们往往能引出不少新的学术想法, 并尽快在工作中把一些想法变成现实, 我有好几篇学术论文就是缘于与他的边走边聊。尽管这样的日子已远去多年了, 但给我的影响却是终生的。特别值得一提的是, 詹先生在本书撰写和修改过程中, 也提了不少有益的意见, 并给予充分的肯定和赞扬。这份爱护和鼓励之情, 将促使我更加努力地朝着更远的学术目标前进!

再一位是我的博士生导师洪修平先生。2000年秋, 我考入南京大学哲学系攻读博士学位, 投在洪先生门下。洪先生严谨的治学态度和丰硕的研究成果, 令人敬佩。在三年求学生涯中, 他悉心指导我的学业, 对我的学习和工作帮助很大。南京大学哲学系, 是目前我国佛学研究的重镇。洪先生和赖永海先生在佛学研究方面的成就, 完全改变了我以前不了解乃至轻视佛教佛学的做法。入学南大之后, 我经常受到佛学思想的熏陶, 并激发了研读佛经的兴趣。由于我已有一定的易学研究基础, 所以就很想把易学与佛学结合起来。第一学年末, 我开始把心思放在禅学与易学的关系研究上, 在研读智旭《周易禅解》的同时查阅一些相关材料, 并陆续撰写一些论文。因此在博士论文开题时, 就把题目拟

定为“禅易关系研究”，当时考虑到这样的题目太大，所以又加了一个副标题“以《周易禅解》为中心的考察”。开题之后逐渐发觉所选的论题，不仅跨度大、难度大，而且很难处理好研究的中心。更让我头痛的是，禅易关系向来隐秘，唾手可得的材料少之又少，而要在短期里从浩瀚的古籍中搜集足够的材料也不可能。于是就把原来的论题调转方向，改成实实在在的《周易禅解》研究，并尽可能通过该文本来研究禅易关系。在本书写作过程中，洪先生倾注了大量的心血，不仅对写作提纲和研究思路进行了多次严格的把关（最后一次是让我提交了一万多字的写作纲要），而且认真审阅了初稿并提出不少修改意见。现在，又在百忙之中惠赠长序，奖掖于我。这份宝贵的师恩，让我受益匪浅，令我终生难忘！当然，我也要深深感谢师母孙亦平教授，多年来她对我鼓励有加，让我倍感亲切！

还有一位是我的博士后导师王振复先生。2003年8月，我进入复旦大学中文系从事博士后研究。说实话，在联系进站之前，我对王先生的了解并不多。我记得在本科临毕业前从同学那里买到了一批二手书，其中有一本就是他早年的专著《周易的美学智慧》，阅读之后对他的学识十分钦佩，因此作者和书名一直都记得很清楚。或许正是这种潜藏于心的仰慕，博士毕业后我成为了王先生指导的博士后。在王先生门下，我发现自己又很幸运地拥有一个博学、谦和、严明的导师。他对我的博士论文，不仅认真审阅，而且提出了一些中肯的建议，并表示充分的肯定。我博士后阶段的研究课题是从时间学的角度来探讨先秦典籍中的审美观，在这个跨学科的课题研究过程中不断得到王先生的支持与鼓励，增加了我开始从事中国古典美学研究的信心。所以，借此

也表达我对王先生的无比感激之情！

在与中国文化和文学结缘的十多年里，能够由《易》入儒入道入佛逐步走进中国美学研究的殿堂，除了得益于四位恩师的教育和帮助外，还得益于许多师友关心与支持。感谢南京大学哲学系的李书有先生、赖永海先生、徐小跃先生，江苏省社会科学院卞敏先生，东南大学张祥浩先生，在论文送审和答辩过程中认真评议，提出许多建设性的意见，并对论文的学术水平和价值给予充分的肯定和积极的评价。感谢福建师大副校长汪文顶先生、文学院党政领导和老师们多年来的支持与帮助！感谢那些为本书提供研究基础的专家学者们，尤其是北京大学朱伯崑先生、武汉大学唐明邦先生、四川省社会科学院陈德述先生、山东大学陈坚先生、上海市社会科学院夏金华先生、杭州商学院王仲尧先生等学者的相关研究成果，均对本书有很大的帮助。倘若没有前辈时贤相关的学术研究成果（详见“主要参考文献”）可供参考借鉴，本课题的研究就难以顺利开展并初步完成，所以借此再对他们表示由衷的谢意！感谢曾为本书付出辛苦劳动的上海三联书店编辑刘宏伟先生等人。

此外，我要特别感谢为本书出版提供支持的“儒道释博士论丛”编委会、基金会，衷心感谢四川大学道教与宗教文化研究所卿希泰先生对青年学者的厚爱与支持，以及为出版本书辛勤工作的巴蜀书社编辑周田青先生等人。最后，我也热切期望有更多的专家和读者，能够对本书的不足之处提出批评和建议！

作《易》者其有忧患乎！以禅解《易》者其有忧患乎！研禅《易》者其有忧患乎！回顾过去，只能扪心自叹：半生求学半生非，全心问路全心随。凝眸梦思金陵事，光阴荏苒悔难追！企望

未来，总是疑惑不解：观天行兮自强不息，体道玄兮自然无为，悟心性兮可无而为，思无极兮与时偕行！凝思现在，于是一叹再叹：逝者如斯！当下即是！时之义大矣哉！缘起缘灭，呜呼何哉！？

噫！微斯人，吾谁与叹！

谢金良

2004年春初记于福建师范大学易学研究所

2006年5月30日改定于复旦大学中文系